الدكتور عبد الباسط الناشي

رفع الرشد عن ابن رشد

2012
الدار التونسية للكتاب

رفع الرشد

عن ابن رشد

✵عـنـوان الـكـتـاب: رفع الرشد عن ابن رشد

المؤلــف: د. عبد الباسط الناشي

الــنـوع: حضاري

الطـبـعـة: الأولى (2012)

✵الــنــاشـــر: الــدار الـتونـسيـة للكتاب

العـنـوان: 43-45 شــارع الحبيـب بورقيبـة-

الـطــابـق الأول مــدرج "د" الــكــولـيـزي

الـهـاتـف/الـفـاكـس:71339833(216+)

البريد الالكترونــي:mtl.edition@yahoo.fr

✵الـمـوزع داخـــل تــونـــس وخـارجها:

الشركة التونسية للصحافة SOTUPRESSE

ر.د.م.ك: 2 - 43 - 839 – 9938 - 978 :ISBN

جـميع الحقوق محفوظة للناشر ولا يجوز نشر

هـذا الـكتاب أو طبـعه أو الـتصرف فيه بأي طريقة

كانت دون الموافقة الخطية من الناشر©

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com
رابط بديل

د. عبد الباسط الناشي

رفــع الرشــد
عن ابن رشد

الدار التونسية للكتاب
2012

الإهداء

إلى روح أبي حامد الغزالي أهدي هذا العمل عسى أن أكون قد ختمـت ثنائيـة "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت" بـ "تهافت ابن رشد"

بسم اللـه الرحمن الرحيم

توطـئــة

فتح المأمون على الأمة الإسلامية باب الغزو الفكري الخارجي بما أدخله عليها من فلسفات يونانية وفارسية. وأغرى الباحثين بأموال طائلة في سبيل الاشتغال بالفلسفة والانكباب على ترجمة كتب القدامى. واستجاب الكثير من أدعياء المعرفة، المتملّقين، لهذه الدعوة وأصبحت الفلسفة تستهوي طلاب العلم بما تدرّه عليهم من كسب و شهرة وزجّوا بأنفسهم في بحور من الجدل أدّت بهم إلى ابتكار علم جديد سمّوه بعلم الكلام، والذي ادّعى أصحابه الدفاع عن العقيدة بنفس أساليب خصومها والتي تقوم على الطرق الفلسفية والمناهج العقلانية - المادية. وكانت النتيجة من هذا التمشي الفكري بروز مباحث ومواضيع ومسائل تجريدية لا تمتّ في أغلبها إلى مقاصد الدين الحقيقية بصلة.

وأصبح الجدل العقلي العقيم الشغل الشاغل لذوي النفوس المريضة والقلوب المضطربة ممّن انخدع بمقولة التوفيق بين الدين والفلسفة .

وكان من الطبيعي أن يصحب ذلك كلّه رواج الفلسفة وتعقيداتها في المجتمع الإسلامي. وأخذ المسلمون يشتغلون بالبحث في المسائل الكلامية وأعيد إحياء الفكر الاعتزالي الموسوم زورا وبهتانا بالعقلانية وبعثت الزندقة من قبورها وظهر الإلحاد وجاء التفنّن المفرط في تشريح العقائد يُحدث في المسلمين تزلزلا وتفرّقا، وعادت السفسطة وكثر الجدل فيما لم يحث القرآن على طلبه. وكلّ ما لم يأمر الوحي بطلبه فضرره أكثر من نفعه، وليس للعباد أن يضيّعوا أوقاتهم في تعلّمه، فإنه لن يعدو رجل كلّف ذلك نظره وقلّب فيه فكره أن يكون كالمرتمي في ظلمات اللغو، فليس يزداد على دوام النظر في

ذلك إلا بعدا عن دينه وضعفا في إيمانه. قال (صلى) :" أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضا في الباطل "وإلى ذلك أشار المولى عز وجل بقوله (وكنّا نخوض مع الخائضين).

ولم يكن ابن رشد من أول المفتتنين بالفلسفة، فقد سبقه في ذلك ابن سينا والفارابي وأخوان الصفا الذين كانوا يقولون بأنّ "الشريعة قد دنّست بالضلالات والجهالات ولا سبيل لتخليصها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة". كما زعم ابن رشد بأنّ الفلسفة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة"[1]. وهذا لعمري إفك وبهتان لأنّ الشريعة قد اكتملت في عهد الرسول (صلى) وتقرّرت في عهد الخلفاء الراشدين ولم يكن للفلسفة في ذلك العهد شأن يذكر. وبالتالي فلا مجال للخلط بينهما. فهما مختلفتان في الطبيعة والغاية والوسيلة إلى هذه الغاية. ولمّا عرض أبو حيان التوحيدي على أستاذه أبي سليمان المنطقي السجستاني بعض رسائل إخوان الصفا، الذين يزعمون "أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال"[2]، أجاب قائلا: "ظنّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع. ظنّوا أنه يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضمّوا الشريعة في الفلسفة، وهذا مرام دونه حدد... فالشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي... وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولا بدّ من

[1]-* ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم محمد علي الحلواني، سراس للنشر، تونس 1994، ص 55

[2]-* أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، شرح أحمد أمين، المكتبة العصرية بيروت – صيدا، د،ت،ج2، اليلة 17، ص5.

التسليم للداعي إليه والمنبّه عليه، وهنا يسقط لم، ويبطل كيف، ويزول هلاّ، ويذهب لو وليت في الريح." [1]

ثم يضيف أنه لو كان الجمع بين الشريعة والفلسفة جائزا وممكنا، لكان الله قد نبّه عليه، وكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة، لكنّه لم يفعل ذلك، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل إنه، على العكس نهى عن الخوض في هذه الأشياء ... لأنّ الله تعالى تمّم الدين بنبيّه (صلى)، ولم يحوجه بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيان موضوع بالرأي."[2]

ولهذا يرى أبو سليمان أنه "لمصلحة عامة نهي عن المراء والجدل في الدين على عادة المتكلمين الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم في غاية العداوة للإسلام والمسلمين، وأبعد الناس عن الطمأنينة واليقين." [3]

وإنّ الفلسفة التي راجت بعد ذلك في المسلمين، لم تكن لها علاقة بالشريعة ولا بالنظام العلمي والاعتقادي في الإسلام. ولذلك كلّما زاد رواجها وانتشارها، ازدادت حياة المسلمين فسادا، وعقائدهم ضعفا وأخلاقهم انحلالا، وقواهم العملية فتورا. وكلّ ذلك نتيجة طبيعية لتنازع الأفكار في ذهن الإنسان ، فإمّا أن ترشّد هذه الأفكار بالوحي وإمّا أن تشوّش وتضطرب بالفلسفة.

ولطالما سعى ابن رشد إلى إعلاء شأن الفلسفة والتنويه بطلاّبها. وكان دائما يفضّل المعتزلة ـ باعتبارهم من روّادها – على الأشاعرة.[4]

---

[1]-* المصدر نفسه، ج2 ص 6-7

[2]-* المصدر نفسه، ج2 ، الليلة 17 ، ص 8-9

[3]-* المصدر نفسه، ج3 الليلة الأربعون، ص 188

[4]-* فصل المقال، ص 47.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى خطورة ما يشاع بين المسلمين من أنّ المعتزلة هي الفرقة الإسلامية الوحيدة التي أعطت للعقل حقّه وبذرت بذور الحداثة والاجتهاد والتقدّمية في التاريخ الإسلامي بعكس جمهور أهل السنّة الذين جمّدهم ارتباطهم بالنص. فهذه أكبر كذبة وقعت في التاريخ فالمعتزلة لم ينجحوا إلاّ في إثارة البحث في مسائل عقائدية تجريدية غيبية أدخلت المسلمين في متاهات من الشكوك والحيرة والاضطراب وأبعدتهم عن مشاغل حياتهم اليومية.

كما أنّ هؤلاء المعتزلة الذين طالما اعتبروا أنصارا للفكر الحر هم أوّل من انقلب عليه وعلى الرأي المخالف بمجرّد وصولهم إلى السلطة في عهد المأمون. فقد حملهم التعصّب والاستبداد بالرأي إلى إجبار الناس بالقوة على اعتناق مقولاتهم. ولم يسلم منهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل الذي أذاقوه ألوان العذاب في السجن لمجرّد كلمة لمْ يقلْها، فقد جعلوا من دعواهم أنّ القرآن مخلوق شعارا لدولتهم وميزانا يميّزون به بين الصالح والطالح من الناس.[1]

ولذلك نفر الناس منهم، واجتهد علماء أهل السنة في كشف أباطيلهم، فبيّنوا وأفادوا رحمهم الله، ونبّهوا المسلمين من سمومهم التي منشؤها الفلسفة

---

[1]-* وليس هذا التعصب والاستبداد بالرأي غريبا عن الفلسفة اليونانية يقول محمد الطالبي :" فأوّل ممارسة للديمقراطية في الماضي كانت بأثينا، وديمقراطية أثينا لا يجب أن نتصوّرها وردية ناصعة، فكلّنا يعلم أنّها كانت مقامة على إقصاء العبيد، وعددهم ضخم جدّا، من الإسهام في حياة المدينة، فهي ديمقراطية تحذف الأجانب، وتحذف كامل النساء، وهكذا فإنّ ديمقراطية أثينا مقامة على عدد قليل جدّا من المحظوظين الذين يحكمون المدينة." عيال الله، سراس للنشر تونس ط3، ص89.

وعلم الكلام ، فقال الفخر الرازي:"لقد تأمّلت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا...ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي." قال ابن القيم: والفخر الرازي أفضل أهل زمانه على الإطلاق في علم الكلام والفلسفة."[1]

لقد عمل الفلاسفة على زعزعة عقيدة المسلمين "فزجّوا بأنفسهم في المنازعات الدينية، فمال حماة العقائد عليهم. ولو أنّ الفلاسفة لم يخلطوا فنونهم بالدين لتركوا وشأنهم في البحث وإذا لارتقت علومهم وارتقت بها الصناعة واتّسع العمران. والحاصل أنّه يجب أن لا تمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية."[2] لأنّ ذلك المزج لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى زيادة الغموض والحيرة وتكريس نوع من الفوضى الدينية. والتاريخ الإسلامي يشهد بذلك. فقصّة المسلمين مع الفلسفة اليونانية قصة مليئة بالفواجع والنكبات. فالضرر الذي حلّ بالمسلمين، بسبب الفلسفة، كبير، وهذا ما أكّده المؤرخون ومنهم المقريزي الذي يُرجع هذا الضرر إلى انتشار مذاهب الفلاسفة التي زادت من اشتغل بها من أهل البدع كفرا إلى كفرهم.[3] وكذلك نجد طاش كبرى زاده يقول عن الفلاسفة:" وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه،

---

[1] -* صالح البليهي: عقيدة المسلمين، ط2،الرياض 1404 هـ ، ج2 ص 154

[2] -* محمد عبده :رسالة التوحيد، دار ابن حزم بيروت 2001، ص76.

[3] -*المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، طبعة القاهرة 1326هـ ، ج4 ص 183 ـ 184

والمحرّفون للشريعة. وهم أضرّ على عوام المسلمين من اليهود والنصارى."[1]

والغريب انّه لا يزال الكثير من مثقفينا يعتقد أنّ سبب نهضة المسلمين يعود إلى هذه الفلسفة، مع أنّها كانت من أعظم أسباب نزاعهم وبعدهم عن دينهم وضياع مجدهم. وقد تحقق فيهم خبر أحد الأحبار: وتفصيل ذلك كما رواه السفاريني في كتابه لوامع الأنوار البهية ج1 ص9:" إنّ المأمون لمّا هادن بعض ملوك النصارى- أظنه صاحب جزيرة قبرص – طلب منه خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصّه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلّهم أشاروا بعدم تجهيزها إليه إلا واحد، فإنّه قال: جهّزها إليهم فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلاّ أفسدتها وأوقعت بين علمائها !! ومن الجدير بالذكر أنّ أولئك النصاري قد طمروا هذه الفلسفة تحت الأرض تخلّصا من شرّها لما لمسوه من فسادها وهدمها للدين والفضيلة.

وتحقق في المسلمين تنبؤ الخبر، فما كاد علماء المسلمين – بعد أن بلغ مجد الإسلام ذروته – يشتغلون بفلسفة اليونان، حتى راحوا يؤوّلون نصوص الشريعة حتى تتّفق مع هذه الفلسفة، فمسخوا الإسلام وأخذوا يزعمون أنّ للإسلام ظاهرا وباطنا، ظاهره للعامة وباطنه للعلماء والحكماء، وأخذوا يشتغلون بعلم الكلام يسمّونه ظلما وعدوانا بعلم التوحيد ولا يكاد يكون فيه من التوحيد إلاّ الإسم، أمّا محتواه فهو الفلسفة – نفسها، وقد حرّم

1-* طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصابيح السيادة، طبعة حيدر أباد الدكن بالهند، ج1 ص26

دراسته كبار علماء السلف. وقال ابن تيمية:" ما أظنّ اللـه يغفل عن المأمون، ولا بـدّ أن يعاقبه على ما أدخله على هذه الأمّة !"

ومع كـلّ الطامّـات للمأمـون، يعتقـد بعضـهم أنّ عصره كـان عصرا ذهبيّـا في تاريخ المسلمين، وهو الذي حارب أهل السنة وعذّبهم وعلى رأسهم الإمام ابـن حنبـل، وأكرم أصحاب الاعتزال والزنادقة.[1]

إنّ قيمة المفكر تظهر في مدى مـا قدّمـه للـبشر مـن مصـالح ماديـة ونظريـة تنفعهم في حياتهم وآخرتهم. فماذا قدّم الفلاسفة للإنسانية؟ ! إنّ الجمهور الأعظم من الناس لا يفهمون فلسفة أفلاطون، ولايقيسون أفكارهم وآراءهم بمنطق أرسطو، بل لو عُرض أقرب المعقولات إلى العقول عليهم بأوضح عبارة لما أدركوا منها إلاّ خيـالا لا أثـر له في تقويم النفوس ولا في إصلاح العمل.

كم سمعنا أنّ عيونا بكت، وقلوبا خشعت لواعظ الدين . لكـن هـل سـمعت بمثل ذلك بين يدي زعماء السياسة ورؤوس الفلسفة؟

"وقال مالك : لا أحبّ الكلام إلاّ فيما تحته عمل. وقال أبو حنيفة : لعن اللـه عمرو بن عبيد فإنّه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعينهم من الكلام."[2]

---

[1]-* انظر ابن العربي : العواصم من القواصم، تحقيق محبّ الدين الخطيب، ص 256.

[2]-* عبد الرحمان بدوي: مذاهب الإسلاميين : المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان ط3، 1983، ص30

وقال أبو الوفاء بن عقيل: أنـا أقطـع أنّ الصـحابة مـاتوا ومـا عرفـوا الجـوهر والعرض، فإنْ رأيتَ أن طريقـة المتكلّمـين أوْلى مـن طريقـة أبي بكـر وعمـر فبـئس مـا رأيت."[1]

[1]-* ابن الجوزي : تلبيس إبليس، تحقيق بشير محمد عيون، ص121.

المقدمة

بدأ الحكم الأموي في الأندلس يضمحل شيئا فشيئا في القرن الخامس الهجري، حتى آل الأمر إلى ظهور ملوك الطوائف سنة 427هـ. وأصبح المسلمون منقسمين إلى إمارات صغيرة ومتناحرة. واستغل الأسبان هذه الأوضاع فكثّفوا من هجوماتهم على الحصون الإسلامية. واستطاع ألفونسو السادس أن يحتل طليطلة سنة 478 هـ / 1085م.

ورأى الفقهاء، بعد التشاور في شؤونهم أن لا نجاة لهم إلاّ بالاستنجاد بالمرابطين. وفعلا استجاب يوسف بن تاشفين لنجدة الأندلس. وعبر بجيشه من المغرب إلى الجزيرة الخضراء ثم إلى الأندلس سنة 479 هـ. وكانت موقعة الزلاّقة سنة 479هـ/ 1086م حاسمة في انتصار المرابطين وردّ أطماع المسيحيين. وأصبحت بلاد الأندلس منذ سنة 483 هـ/1090م - ولاية مغربية تخضع لحكومة مراكش بعد أن كان المغرب قبل ذلك بنحو قرن فقط ولاية أندلسية تخضع لخلافة قرطبة الأموية .

واستطاع المرابطون أن يعيدوا للأندلس قوّتها ومجدها. وحافظت الحركة العلمية على ازدهارها الذي عرفته منذ العهد الأموي مرورا بعهد ملوك الطوائف.. واستمرّت حتّى في عهد الموحّدين. "واتّسمت الدولة المرابطية بروح التسامح مع العلماء والمفكرين، ومع الفقهاء، وشيوع الحرية الفكرية، وظهور الشجاعة الأدبية من بعض الفقهاء في المجتمع الأندلسي.

ومـن الشـواهد عـلى ذلـك موقـف بعـض الفقهـاء المناهضـين لحـرق كتـاب الإحيـاء وإفتاؤهم بتغريم محرقه قيمة الكتاب.[1]

"وكانت حضارة الأندلس الإسلامية متكاملة الجوانب، فلم تقتصر عـلى ناحيـة واحدة بل شملت جميع النواحي. ولم تكن هذه الحضارة معتمدة عـلى النقـل – كـما يـدّعي الـبعض تجـاهلا أو تغـافلا – بـل اعتمـدت عـلى الابتكـار والإبـداع، فقـدّمت للإنسانية منجزات رائعة. فهي حضارة يمكن وصفها بالعموم لميادين المعرفة الإنسـانية ولكافة العناصر والمستويات ذكورا وإناثا وبلغت في ذلك منزلة رفيعة."[2]

وانتشر التعليم في الأندلس انتشـارا عظـيما وظهـر العلـماء والعبـاقرة في كـل ميدان، وكثرت المدارس، وازداد الوعي الثقـافي، وكـثرت المكتبـات العامـة والخاصـة."[3] . واستمرت ظاهرة الشغف بالكتب إلى عهد الموحدين الذي نبغ فيه ابن رشد.

ورغم شغف المجتمع الإسلامي في عهـد المـرابطين والموحـدين عـلى السواء بالعلوم الشرعية على حساب الفلسفة فإنّ الحيـاة الفكريـة في هـذا المجتمع لم تتقهقر ولم تذبل بل ازدهرت وأثمرت حركية فائقة تجلّت خاصّة في نشاط حركة الاجتهاد والتأصيل. على عكس المجتمع الإسلامي في المشرق الذي انتشرت فيه الفلسـفة وتعقيـداتها مـمّا أدخـل عـلى الحيـاة الفكريـة

[1]-* مختار التليلي: ابن رشد وكتابه المقدمات، الدار العربية للكتاب، ليبيا،1988ص 57 ـ 58

[2]-*المصدر نفسه، ص 65

[3]-* المصدر نفسه ، ص66

نوعا من الفوضى والتخليط كان لهما أثرا سيئا حتى على الحياة السياسية. فانقسم المشرق إلى دويلات، وبرزت الحكومات الإسماعيلية والرافضية والبويهية التي قدّمت أحسن الخدمات للهجمات الصليبية المتتالية.

أمّا في الأندلس فقد أجمع المؤرّخون على الإشادة بأمرائها. ونذكر منهم خاصة الأمير أبا يعقوب يوسف الذي عرف بالاهتمام بالعلم والعلماء منذ كان واليا على إشبيلية. وكان بعيد الهمّة، استغنى الناس في أيامه ... وكان يحفظ صحيح البخاري بعد تعلم القرآن والفقه والأدب.

" وقد تردّدت أصداء ما اشتهر به أبو يعقوب من العلم والعدل، وتميز به عهده من الأمن والحزم، في أرجاء كثيرة من العالم العربي والإسلامي. من ذلك إشادة الرحّالة ابن جبير بالموحّدين إشادة يطبعها الحماس الكبير لسلوكهم ومنجزاتهم وجهادهم. يقول : "وليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنّه لا إسلام إلاّ ببلاد المغرب، لأنّهم على جادة واضحة، وما سوى ذلك ممّا بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع. كما أنّه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلاّ عند الموحّدين أعزّهم الله : فهم أيمّة العدل في هذا الزمان. وكلّ ما سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة."[1]

وما حاز المجتمع الأندلسي هذه الشهادة الصادقة إلاّ بتمسّك علمائه بالعلوم الشرعية وانكبابهم على العلوم العقلية التي تنفعهم، وعزوفهم عن المباحث الفلسفية والماورائية والكلامية التي عانى منها المجتمع المشرقي أيّما معاناة.

---

[1]-* نقله محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت – لبنان 2001 ، ص 52.

ونجد من بين هؤلاء العلماء الأندلسيين الذين ساهموا في إثراء الحركة العلمية ابن رشد الجد. فطالما دعا إلى تجنّب المباحث الفلسفية والكلامية إذ يقول: " فمن الحق الواجب على من ولاّه الله على أمر المسلمين أن ينهى العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلّمين الأشعريين ويمنعهم من ذلك غاية المنع، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها فيضلّوا بقراءتها . ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن ونبّه الله عليه عباده في محكم التنزيل، إذ هو أبين وأوضح لائح، يدرك بديهة العقل بأيسر تأمّل في الحين." [1]

فهل كان ابن رشد الجد متزمّتا بهذه الفتوى ! كلاّ بل إنّه كان من الفقهاء المتنورين المدافعين عن حرية الرأي شأنه شأن ابنه (والد فيلسوفنا ابن رشد الحفيد) الذي كان فقيها مرموقا مدافعا عن العلوم الشرعية بدون تعصّب أو تطرّف.

وقد تدخل لدى الملك المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين من أجل إطلاق سراح الفيلسوف ابن باجة من السجن، الذي أودع فيه بسبب آرائه الفلسفية. [2]

فليس من الإنصاف إذن أن نسم هذا المجتمع الأندلسي بالتزمّت كلّما قرأنا عن فيلسوف امتحن فيه. فذلك حكم جائر على مجتمع شهد له القاصي والداني بأنه من أرقى المجتمعات التي عرفها تاريخ الإسلام علما ومعرفة.

---

[1]-* انظر نص الفتوى في طبعة الكشف عن مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية 1998، ص 62.

[2]-* انظر محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر ، ص 39.

وما ظهر في هذا المجتمع من تخوّف إزاء المباحث الكلامية والفلسفية إنّما كان حرصا منه على تحصين أسواره من الكفر والإلحاد والزندقة ومن كل ما يؤدي إليها.

هذا هو المجتمع الذي نشأ فيه ابن رشد الحفيد وأراد أن يقحم فيه الفلسفة اقحاما.

ترجمة ابن رشد

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشـد، المعـروف بالحفيـد. ولد بقرطبة سنة 520 هـ / 1127م. درس الفقه على أبيه، ثم درس الأدب والطب.

لا تتوفّر معلومات عن أساتذته في الفلسفة، وكان متميزا في علم الكـلام. كـما أنّنا لا نعرف الكثير عن جزئيات حياته.

يرجع الفضل في تعرّف الحاكم الموحّدي أبي يعقوب يوسف على ابن رشـد إلى ابن طفيل (ت 581 هـ /1185م). وفي سنة579 هـ عيّن أبـو يعقـوب ابـن رشـد قاضـيا للقضاة في قرطبة.

وبعد وفاة أبي يعقوب سنة 580هـ خلفه ابنـه أبـو يوسـف يعقـوب الملقّـب بالمنصور. وحظي ابن رشد باحترام أبي يوسف حتى أواخر عهده، ثم ما لبث الوضع أن تغيّر وتعرّض ابن رشد لغضب المنصور بسبب ما تضمنته شروحه لفلسفة أرسـطو مـن مخالفات شرعية، ونفي ثم توفي سنة 595هـ / 1198 م.

لمّا كان المجتمع المرابطي والموحّدي مجتمعا دينيا بامتياز، كان من البديهي أن تكون الكلمة الأولى في هذا المجتمع للفقهاء دون سواهم. فهم أقدر الناس على فهم الشرع واستنباط مقاصده وبناء أحكامه. وهذا بطبيعة الحال لا يترك مجالا لتدخّل الفلاسفة في عملية بناء المنظومة الفكرية للشريعة الإسلامية ، وهذا أيضا ما أثار غيظ ابن رشد، ممّا دفعه إلى قلب المعادلة بحيث يصبح الفلاسفة روّاد الفكر الديني على حساب الفقهاء والأشاعرة. فكيف سينجح ابن رشد في ذلك بعدما نجح الغزالي في عملية تقزيم الفلسفة وشيطنة الفلاسفة؟

بدأ ابن رشد حملة واسعة ضدّ المتكلّمين من الأشاعرة وضدّ الفقهاء. وذلك بأن صوّر تأويلات الفريق الأوّل وتأصيلات الفريق الثاني على أنّها مجرّد وسائط بين النصّ والجمهور، لم تزد الشريعة إلاّ تعقيدا. وهو بذلك يمهّد لإفساح المجال أمام تأويلات الفلاسفة لتقوم بديلا عن تأويلات الأشاعرة والفقهاء. وعندها تصبح الفلسفة هي الواسطة بين النص والجمهور. واستغل ابن رشد منصبه كقاضي القضاة وحظوته لدى السلطة الموحّدية لتمرير هذا المشروع. يقول الدكتور رضا الزواري:" لا نستطيع القول أنّ علاقة الفلاسفة بالسلط تتسم دائما بالتشنّج بل نلاحظ أنّ ما يحظى به الفلاسفة من امتيازات، يمكّنهم في بعض الأحيان من السيطرة على الشأن الديني والتحكم فيه. فهل يعني ذلك أنّهم يريدون استبعاد المتكلّمين والفقهاء ليحتلّوا موقع الوسيط عوضا عنهم؟"[1]

[1]-* د. رضا الزواري: المخيّلة والدين عند ابن رشد، دار صامد للنشر، صفاقس تونس 2005، ص 441

ورغم أنّ الدكتور رضا الزواري يجيب بالنفي، إلاّ أننا نؤكد على أنّ ابن رشد كان – فعلا – يرمي إلى ذلك من خلال نفي الفكر البرهاني عن الأشاعرة والفقهاء وحصره على أهل التأويل الذين هم عنده الفلاسفة دون سواهم. هذا بالإضافة إلى الدليل التاريخي على ميل الفلاسفة الدائم للسيطرة على الشأن الديني وإقصاء الأشاعرة والفقهاء، والذي تجلّى بكل وضوح فيما فعله فلاسفة المعتزلة بخصومهم من أهل السنّة زمن المأمون.

لقد بدأ ابن رشد في مخالفة جمهور المسلمين بالشذوذ عنهم في تقديم العقل على السمع، وذلك عندما اعتبر الأشاعرة والحنابلة من الفرق الضالّة عندما قالوا: إنّ طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل.[1] وجاءت أدلّته ضعيفة وسطحية لإثبات العكس، فهو يقول:" ... وذلك أنّه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلّة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تعالى (يا أيّها الناس اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) البقرة 21-22، ومثل قوله تعالى (أفي الله شكّ فاطر السماوات) إبراهيم 10"[2] فهذا الاستدلال ضعيف لأنّ الآيتين اللتين ساقهما لا تتعارضان مع ضرورة الإيمان بالسمع، وإنّما تؤكّدان على تدعيم هذا الإيمان الحاصل – أصلا ومسبقا – بمناهج عقلية.

كما أنّ استدلاله بقوله تعالى(فاعتبروا يا أولي الأبصار)الحشر2، على وجوب النظر الفلسفي لمعرفة الله تعالى هو استدلال ضعيف. فقد تعسّف ابن رشد في تفسير "الاعتبار" المذكور في هذه الآية بأن جعله "استنباط

[1]-* ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سراس للنشر 2009 تونس، ص19.

[2]-* المصدر نفسه، ص 20

المجهول من المعلوم، وهو القياس الفلسفي أو المنطقي المعروف."[1] وهذا المعنى لا يتناسب مع سياق الآية، وإنّما المقصود بـ "فاعتبروا" هنا هو "اتّعظوا": أي اتّعظوا أيّها العقلاء ذوو البصيرة ممّا حصل لليهود الذين ناصبوا الرسل والمسلمين العداء، وظنّوا أنّ حصونهم مانعتهم ممّا يريد الله بهم، ولكنّ الله أوقع الرعب في قلوبهم، وجعل بينهم الفشل، حتّى استسلموا للنّبي وانتهى أمرهم بإجلائهم.

وقد رسم ابن رشد لنفسه هدفا أساسيا وخطة واضحة في نظرته للنص الشرعي وتعامله مع عقيدة المسلمين، وهذا الهدف - وإن حرص على إخفائه والتخفّي به وراء شرحه لفلسفة أرسطو - هو تحطيم كلّ الخطوط الحمراء وتجاوز كل الحدود التي تفصل بين العلم الإلهي وبين العلم البشري. فليس هناك معرفة لدنّية ولا مسائل غيبية خارجة عن نطاق العقل البشري حسب ابن رشد. وهو بذلك يعارض - ليس الغزالي فحسب - وإنّما يشذّ عن جميع علماء الإسلام. فقد جرّأ ابن رشد الفلاسفة على النص الشرعي وأسقط هيبة العقيدة الإسلامية بما يجعلها موضوعا للدرس مثلها مثل أيّ مسألة فكرية، متعمّدا خرق حجب الغيبيات ومتطاولا على أسرار العلم الإلهي. وهو في كلّ ذلك يزعم أنّه لم يخرج عن مقاصد الشرع الإلهي باعتباره ينفّذ أوامره ويلتزم تقريراته التي استنتجها من قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلاّ الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا وما يذكّر إلاّ أولوا الألباب) آل عمران 7. لقد قرأ ابن رشد هذه الآية بطريقة واحدة، وهي

[1]-* ابن رشد: فصل المقال، ص 2

عطف الراسخين في العلم على اللـه تعالى، فجعلهم – وحدهم- الذين يعلمون تأويل الكتاب.

ولا أدري ماذا يصنع ابن رشد بالقراءة الثانية لـنفس الآيـة والتـي تقـف عنـد قوله تعـالى (ومـا يعلـم تأويلـه إلاّ اللـــه) ويكـون مـا بعـدها بدايـة كـلام، بمعنـى أنّ الراسخين في العلم يقولون (آمنّا به) فهم لا يعلمـون تأويـل الكتـاب لأنّ هـذا التأويـل أسمى وأعمق من أن يدركوه، فهم يؤمنون به دون جدال.

ثم نزيد فنقول إنه حتى في القراءة الأولى يتعسّف ابن رشد على الآية فيبنـي عليها أحكاما لا تتحمّلها إذ يقول:"وههنا أيضا ظاهر يجب على أهـل البرهـان تأويلـه، وحَمْلُهم إيّاه على ظاهره كفر."[1] فنلاحظ هنا تأكيد ابن رشد على وجوب التأويـل مـن قبل أهل البرهان. فإذا امتنع هؤلاء عن التأويل أصبحوا – بزعمه- كافرين.

وهذا ما لم يقل به أحـد مـن العلـماء، لأننـا لم نسـمع قـط أنّ التأويـل فـرض واجب سواء على خاصة الناس أو عامّتهم. ثم كيف يستقيم التوجّه بتكفيريْن اثنـين في محلّ واحد؟

أي كيف يصحّ تكفير ابن رشد لفئة من المسـلمين إذا مـا أوّلـوا مسـألة من المسائل الدينيّة، ثم – وفي نفس الوقت – يكفّر فئة أخرى إذا امتنعت عـن تأويل تلك المسألة؟ ! فابن رشد يكفّر الفلاسفة وأهل البرهان إذا حملـوا بعـض النصوص على ظاهرها. ثم يكفّر بقيّة المسـلمين إذا مـا أخرجـوا تلـك النصـوص

[1]-*فصل المقال، ص41

بعينها عن ظاهرها.[1] فهل يعقل أن يكون النص القرآني الواحد سببا لكفريْن معا عند تأويله من قبل المسلمين الذين خلقهم الله تعالى مختلفين في الأفهام والمدارك وطلب منهم أجمعين أن يتدبّروا القرآن؟ !

وهل نجد في القرآن ولو آية واحدة تخاطب المؤمنين بتصنيفهم صنفين: كأن تقول للصنف الأوّل : يا أيّها الراسخون في العلم أو يا أهل البرهان أو يا أيّها الفلاسفة وتقول للصنف الثاني : يا أيها الذين آمنوا من عامة الناس أو يا أيّها الجمهور كما يسميهم ابن رشد !!! سبحانك. إن هذا إلاّ إفك وتحكّم ما أنزل الله به من سلطان.

ثم نقول لهذا الفيلسوف: بم وصل الفلاسفة إلى درجة أهل البرهان حتى أضحوا مؤهّلين وحدهم لفهم باطن النص الشرعي أو تأويله؟ فهل في القرآن ما يدلّ على أنّ الفلاسفة هم من قصدهم الله تعالى بقوله (الراسخون في العلم) ؟

وأين الصحابة (رض) من كل ذلك، هل كان فيهم من يستحق صفة الراسخين في العلم أم أنّهم جميعا من غير أهل البرهان؟ فإن أقررت بأنّ في الصحابة من كان من الراسخين في العلم، وبالتالي كانوا من أهل البرهان، فهل ثبت أنّهم جميعا التزموا بوجوب التأويل فأوّلوا النصوص وأخرجوها عن ظاهرها أم أنهم عصوْا ابن رشد.

وأمام هذه الأسئلة المحرجة لابن رشد باعتبار أنّها تلزمه تعميم تكفيره لكلّ من هو قادر على التأويل ولم يفعله، وباعتبار حساسية المسألة من

[1]-*يقول ابن رشد:"وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إيّاه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقّهم." فصل المقال ص41

ناحية وصولها إلى مقام الصحابة نجده يتملّص منها بشكل غامض وسخيف: وذلك بأن اعترف ضمنيا بفساد حكمه إذ قال:"فإنّ الصدر الأوّل إنّما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها."[1] أي أنه يقر بأنّ الصحابة من الراسخين في العلم ورغم ذلك لم يؤوّلوا النص الشرعي في باطنه كما يفرضه ابن رشد، وكذلك لم يتجرّأ على تكفيرهم مثلما فعل مع من هم في مثل مقامهم من البرهان.

ومن جهة أخرى يكابر ويعاند فيزعم أنّ منهم من وقف على تأويل لم ير أن يصرّح به."[2] وفي هذا من التناقض ما يغني عن التعليق.

ويحاول محمد عبده الدفاع عن ابن رشد فيقول:"إنّني أنكر على بعض فلاسفة الغرب ما نقلوه عن ابن رشد من أنه ذهب في حرية الرأي إلى نقض أصل الدين وقال: إنّ الروح لا بقاء لها بعد فناء الجسد. وإنّما الذي يبقى هي أرواح الأنواع. فإنّ هذا خطأ عرض لهم من سوء فهم كلامه في بيان بقاء الأنواع دون الأشخاص. فإنه قال كما قال أرسطو وغيره: إنّ الأشخاص توجد وتفنى، وأمّا الأنواع فهي باقية لا تزول.

كما أخطأوا في قولهم عنه: إنّه كان يعتقد بأنّ الله روح العالم يظهر في صوره، والكلّ يرجع إليه، بمعنى أنّه يفنى في ذاته ولا يبقى في العالم باق آخر. فإنّ ابن رشد كان مسلما. وكتب ابن رشد التي بين أيدينا تبعد عن

---

[1]-* فصل المقال، ص53-54

[2]-* فصل المقال، ص53-54

نسبة هذا الرأي إليه. ولكنّي لا أنكر نسبته لو نسب إلى ابن سبعين وهو ممّن أخذ عن تلاميذ ابن رشد فإنّ في كلامه ما يدلّ على ذلك."[1]

والملاحظ من كلام محمد عبده أنّه دفاع عاطفي عن ابن رشد لا يرقى إلى درجة الخطاب العلمي البرهاني. فنحن وإن كنّا لا ننفي الإسلام عن ابن رشد، إلاّ أنّنا كذلك لا نسلّم لمحمد عبده تبرئة ابن رشد من مخالفة أصول العقيدة الإسلامية. لقد غرق ابن رشد في شروحه لفلسفة أرسطو حتى أنّ القارئ لا يكاد يميّز بين أقوال أرسطو وبين أقوال ابن رشد. يقول يوحنّا قمير:" أثّرت شروح أرسطو في إيمان ابن رشد، فأفسدت عليه عقائد إسلامية كثيرة، كالقول بهيولى أزلية غير معلولة. وبوحدة العقل البشري، واستحالة البعث... وتأثّر الغرب بنظريات ابن رشد المخالفة لعقائد الإسلام والمسيحية معا، فاعتنقتها عقول، وتكوّن حولها مذهب عرف بالرشدية، وقام حول هذا المذهب صراع عنيف.

لقد تصدّت السلطات الدينية المسيحية لأتباع الرشدية وعقائدها، فحرّم أسقف باريس القول بوحدة العقل البشري، وقدم العالم والإنسان، وإنكار الحرية البشرية والعناية الإلهية.

ولم يسلم الفنّ من أثر هذا الصراع، فوضع "دانتي" ابن رشد في "جحيمه" مع إقليدس وبطليموس وجالينوس وابن سينا.

هي إذن شروح ابن رشد، التي ضخّمت من شأنه في عين الغرب دون باقي فلاسفة العرب، فجنت له الإعجاب، وعليه اللعن والتكفير."[2]

---

[1]-*محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة 1988م، ص113

[2]-* يوحنّا قمير: فلاسفة العرب: ابن رشد ، دار المشرق بيروت- لبنان 1997، ص24

لقد خالف ابن رشد الملل الثلاث (اليهودية والنصرانية والإسلام- القائلين بأنّ الله هو الذي يبدع الكون بجملته، ويخترعه اختراعا، وإنّه ليس من شرط فعله وجود مادّة فيها يفعل، بل هو المخترع للكلّ، وبأنّه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء. فابن رشد يرى مع أرسطو أنّ الكون هو تغيّر في الجوهر، وأنّه لا يتكوّن شيء من لا شيء، بل من موضوع، فهو يقول:" المذهب الذي أخذناه عن أرسطو، وهو أنّ الفاعل إنّما يفعل المركّب من المادة والصورة، وذلك بأنّ يحرّك المادّة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوّة إلى الفعل."[1]

وخلاصة ذلك أنّ الهيولى أزلية، غير معلولة. وهذا يخالف الرسالات الثلاث القائلة باختراع الكائن جملة من العدم . كما يخالف المنطق العقلي أيضا إذ أنّ المنطق يقتضي أنّ الله خالق كلّ شيء، فإن استغنى عنه كائن، أمكن استغناء كلّ كائن. ولو أنّ ابن رشد كان وفيّا للمنطق الفلسفي لأهتدى إلى ذلك بكلّ يسر، ولكن تعصّبه للفلسفة الأرسطية أعماه عن هذه الحقيقة فوقع في الخلط، وخالف بذلك حتى الفلاسفة أنفسهم. فهذا الكندي الفيلسوف المشهور الذي عاش في القرن الثالث الهجري، رغم محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة[2]، فهو يعارض أرسطو في قوله بقدم العالم، ويؤكّد أنّ ذلك يتعارض مع العقيدة الإسلامية. وفي رسالته "في حدود الأشياء ورسومها" يعرّف العلّة الأولى بأنّها "مبدعة، فاعلة، متمّمة الكلّ، وغير متحرّكة". وحدّ الإبداع هو الخلق من عدم ـ أي إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان. وهو كما يذكر الكندي نفسه :"إظهار الشيء عن ليس"، أي عن عدم الوجود.

---

[1]-* ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص1499

[2]-* مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني، لقاهرة 1945، ص47 .

وإذن، ما دام اللـه هو الذي أبدع العالم، فيجب أن يكون العالم غير موجود ولو بمادته قبل وجوده، والنتيجة تكون أن العالم غير قديم. وهو متناه. وبالتالي فكلّ ما يرتبط به وما لا ينفصل عنه، من مكان وحركة وزمان، متناه ضرورة، لأنّ الزمان هو مقياس الحركة الحاصلة عن الجرم، والجرم المتناهي حركته متناهية ضرورة، فيكون زمانها الناشئ عنها متناهيا كذلك ، ذلك بأنّ الجرم والحركة والزّمان لا يكون بعضها دون بعض، ولا يسبق بعضها بعضا... فالجرم إذن محدث اضطرارا ، وهذا الإحداث هو الإبداع، أيْ الإيجاد عن عدم.[1]

كما نجد الفيلسوف مسكويه[2] يرفع صفة " الفيلسوف" عن كلّ من يقول بقدم العالم، ويؤكّد أن اللـه تعالى قد أبدع الأشياء كلّها لا من شيء، لأنه لا يصحّ الإبداع إلاّ إذا كان لا من موجود، أعني من العدم.[3]

وفي مقابل كلّ ذلك، يؤكد ابن رشد على العلاقة السببية التي تربط الإله بالعالم والموجودات. فاللـه عنده قديم لكنّه ليس القديم الوحيد. فالهيولى والصورة قديمتان. ثم إنّ مفهوم الخلق عنده، لا يتحاوز عملية إخراج القوة إلى الفعل وهو أيْ اللـه لا يفعل ذلك عبر عملية إرادية بل من خلال انجذاب يتم من الموجودات إلى اللـه وفق قوانين ذات صبغة استمرارية. وهذه القوانين

---

[1]-* انظر رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة في جزأين سنة 1955م، ص372 – 373.

[2]-* أبو علي أحمد بن يعقوب (ت421هـ) .وافق الفارابي في بعض النقط الجوهرية في تفكيره ، لأنه نهل معه من معين واحد وهو الفلسفة اليونانية، وإن كان ميله إلى الكندي أكثر." انظر دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية ص 158 نقله محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ص 69.

[3]-* ابن مسكويه: الفوز الأصغر، طبعة بيروت سنة 1319 هـ ، ص 13 وص 32.

لا يمكن للإله تجاوزها ولا خرقها. فتمسك ابن رشد بدليل الحركة التي هي تحوّل من القوة إلى الفعل، يهدف إلى إبطال الخلق من العدم لصالح ما يعرف بالخلق المستمر الذي يصل إلى حدود تكاد توحّد بين الله والموجودات. وأحسن دليل على ذلك هو رفضه الضمني للمعجزة باعتبارها خرقا للقوانين التي تحكم الظواهر. فتقسيمه المعجز بين "برّاني ومناسب" هي طريقة يريد بها رفض المعجزة كخرق للنظام الذي يسود العالم[1]، وذلك ما سنفصل الكلام فيه عند الحديث عن موقفه من النبوة.

[1]-* انظر : رضا الزواري: المخيلة والدين عند ابن رشد، ص85.

اشتغال ابن رشد بالفقه

يقول حسن القرواشي:" إنّ اختيار ابن رشد لمقولة الاختلاف، منفذا لدراسة التراث الفقهي، ليس اختيارا بريئا."[1]، خاصة إذا أخذنا بالاعتبار أن عمله في التأليف الفقهي جاء سابقا على أعماله في التأليف الفلسفي. فكأنّه أدرك خطورة ما ستؤدّي إليه فلسفته اللاهوتية فأراد التمويه على القرّاء بأنّه فقيه وأصولي قبل أن يكون فيلسوفا، وذلك تمهيدا لتمرير سمومه الفلسفية. فلسان حاله يقول عند تركيزه على مسائل الخلاف الفقهي : إذا كان الخلاف مقبولا في الفقه وأصوله فلا مانع من أن يكون مشروعا في العقيدة وثوابتها.

وحتى الخلاف الفقهي لم يسلم من عبث ابن رشد. فنحن نعلم أن كل الاختلافات الفقهية لم تنبع من فراغ وإنّما هي إفراز طبيعي لتعدّد القراءات والاستنتاجات حيال النص الشرعي . فلا بدّ أوّلا من توفّر نص شرعي يؤدّي إلى ذلك التعدّد بحكم ظنّية دلالته وحمله لأكثر من معنى. أمّا إذا كان النص الشرعي – آية كان أم حديثا- واضحا في دلالته فلا داعي لأن يكون سببا لخلاف فقهي. أمّا عند ابن رشد فالأمر يختلف، ذلك أنّه إن لم يجد خلافا فقهيّا حول مسألة ما، ووجد اتفاقا حولها بين أئمة المذاهب، فإنّه يختلقه اختلاقا ولو أدّى به ذلك إلى معارضة النص الشرعي ، وذلك تمهيدا لتأسيس الخلاف العقائدي على مناهج فلسفية تجاوزا للنص الشرعي. فانظر مثلا إلى اجتهاد ابن رشد في الفقه حول مسألة التداوي بالخمر التي نعرضها بشيء من التفصيل:

---

[1]-* حسن القرواشي: المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد، الدار التونسية للنشر 1993، ص 19.

إنّ المسوّغ الشرعي لتناول المحرّمات عند الضرورة هو الخوف من الموت جوعا أو عطشا، وذلك في حال فقدان ما يؤكل أو يشرب من الحلال. فنأكل الميتة أو لحم الخنزير مثلا، إذا لم يوجد غيرهما في حالة الجوع الشديد المؤدّي حتما إلى الموت. وكذلك الشأن بالنسبة للخمر في حال العطش الشديد.

أمّا أن تكون الخمر دواءً فليس هذا بمسوّغ شرعي لشربها قياسا على الميتة للمضطر، وذلك لإمكانية وجود دواء آخر حلال لذلك الداء. هذا فضلا عن امتناع أن تكون الخمر وما سواها من المحرّمات دواءً لأي داء ، وذلك بصريح قول النبي (صلى) :"إنّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم)رواه البخاري.

ولم يجز مالك وأحمد تناول شيء من الخمر حال الضرورة لجوع أو عطش، لأنّها لا تفيد في ذلك إلاّ لإساغة الغصة، فيجوز إزالتها بالخمر عند عدم ما يسيغها به من غيره. وقال مالك : إنّ الضرورة إنّما ذكرت في الميتة ولم تذكر في الخمر.[1]

وقال أئمة المذاهب الأربعة : يحرم على الراجح الانتفاع بالخمر للمداواة وغيرها، لقوله (صلى) :"إنّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم" البخاري. وقال (صلى) عن الخمر:" أنّه ليس بدواء ولكنه داء" مسلم وأصحاب السنن. وروى أبو داود والطبراني عن أبي الدرداء :" إنّ الله خلق الداء والدواء، فتداووا ولا تتداووا بحرام" ورجاله ثقات."[2]

[1]-* انظر وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة ط2، 1979، بيروت ،ص75.

[2]-* نظرية الضرورة الشرعية ، ص82

أما ابن رشد فقد خالف أئمة المذاهب كما خالف أحاديث الرسول (صلى)، فقرّر جواز التداوي بـ "الشراب". لقد ذكر الخمر مرارا كدواء لعدّة أمراض خصوصا منها ما يتطلّب علاجه نوعا من التخدير. فيقول أنه:" ليس ههنا شيء، يقوم مقام الشراب، وإنْ كانت الشريعة قد حرّمته، فإنّ صاحب هذه الحال في معنى الميتة للمضطر." [1] وهذا قياس في غير محلّه، لأنّ القياس عند الفقهاء لا يكون إلاّ في ظلّ غياب الحكم الشرعي لمسألة مستحدثة.

وهكذا يتضح أنّ فقه ابن رشد لم يكن مواكبا للمنهج الأصولي. وهو فقه مشوّش بعقلية فلسفية جعلت ابن رشد يكتب في الفقه وعينه وفكره مقيدان بالفلسفة.

ثم إن تآليف ابن رشد في الفقه لا تكاد تذكر أمام الكم الهائل من التآليف في الفلسفة. وبالتالي فالفقه لم يكن يستهوي ابن رشد ولا كان من شواغله. كما أنّ نظرته للفقهاء لم تكن منصفة، فلطالما احتقرهم وشنّع بهم ووصفهم بأقبح الأوصاف، فيقول مثلا:" فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلّة تورّعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم." [2] وإذا كان الفقه سببا لقلّة الورع في زعم ابن رشد، فلا يمكن أن يكون اشتغاله به في بدايات

---

[1]-* ابن رشد : كتاب الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1989، ص 383. نقله الجابري في "ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2001، ط2، ص 236.

[2]-*ابن رشد : فصل المقال، ص26

أعماله سوى عملا تمويهيّا[1] يخفي به نزعته الفلسفية الحاقدة على العلوم الشرعية التي قامت وتأسّست وازدهرت في غياب الفلسفة.

ولذلك أيضا جاءت كتاباته في الفقه ضعيفة وسطحية فماذا قدّم ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" وما هي الإضافة التي ابتدعها؟ علما وأنه طالما انتقد فقهاء عصره واعتبرهم مجرد ناقلين لأقوال المجتهدين، ومقلدين لهم فقال : "... وهم المسمّون في زماننا هذا بالفقهاء ... والظاهر من أمرهم أنّ مرتبتهم مرتبة العوام وأنهم مقلّدون. والفرق بين هؤلاء وبين العوام أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون بها العوام من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأنّ مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين... ويصيّرون أقاويل المجتهدين أصولا لاجتهادهم، وكفى بذلك ضلالا وبدعة."[2]

والمتأمل في هذا النقد اللاّذع للفقهاء، ينتظر من ابن رشد أن يخرج في كتابه " بداية المجتهد" عن هذا المنهج التقليدي وينحو منحى المنهج الاجتهادي، كما فعل ابن حزم مثلا. ولكنه في النهاية عرض مجمل مسائل الفقه الإسلامي عرضا تقريريا مقارنا، وذكر الخلاف بين المذاهب دون أن يقدّم اجتهادا خاصا به، بل اقتصر على بيان أسباب الاختلافات الفقهية وأدلّتها ، فيقول في مقدّمة كتابه بداية المجتهد: "إنّ غرضي في هذا الكتاب أن أثبت

---

[1]-* يقول المفكر الانجليزي جون روبرتسون: "يعارض ابن رشد وجهة النظر الدينية فأنكر بعث الأجساد وعدّ القول ببعث الجسد خرافة وشأنه في ذلك شأن من سبقه من المعطلين... وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد من العداء وفطن إلى الأفكار التي تتهدّده إذا لم يصانع في بعض الأمور، فحاول استرضاء أهل الشريعة ببعض كتب ألّفها." تاريخ وجيز للفكر الحر " ج1 ص 277.

[2]-* ابن رشد : الضروري في أصول الفقه : مختصر كتاب المستصفى للغزالي، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1994، ص 125.

فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلّتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها... وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها ، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة (رض) إلى أن فشا التقليد."[1]

ولا شك أنّ ابن رشد لم يزد على أن قام بمثل ما نقم على فقهاء عصره القيام به. وإنّ الجهد الذي بذله في "بداية المجتهد" لا يرقى إلى مرتبة الاجتهاد والتجديد.

وممّا يدعم هذا الرأي ما رواه ابن عبد الملك المراكشي صاحب "الذيل والتكملة" من أنّ ابن زرقون قال: إنّ القاضي أبا الوليد ابن رشد استعار منه كتابا مضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان فلم يردّه إليه، وزاد فيه شيئا من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البر وأبي محمد بن حزم ونسبه إلى نفسه، وهو المسمّى ببداية المجتهد ونهاية المقتصد."[2]

وهذه الرواية تترجم بصدق عن مضمون "بداية المجتهد" الذي اكتفى فيه ابن رشد برصد أهم الاختلافات في مناهج الفقهاء والأصوليين وبيان أدلّتها. وهو بذلك يشبه ما قام به عبد المجيد الشرقي في كتابه "الإسلام

---

[1]-* ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار العقيدة، ط1 ، 2004 م / 1425 هـ القاهرة ، ج1 ص7.

[2]-* محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ص22، نقله محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، ص93-94 حيث يضيف أن ابن رشد قد اعترف بشيء من ذلك إذ يقول : وأكثر ما عولت عليه فيما نقلته من نسبة المذاهب إلى أربابها هو كتاب "الاستذكار" لابن عبد البر." وهذه قرينة تؤكد تهمة المراكشي لابن رشد.

والحداثة" من عرض أهم إشكاليات الفكر الإسلامي وأبرز المواقف والآراء التي اتخذت إزاءها دون إضافة تذكر.

وليس هذا بغريب عن ابن رشد في مجال الفكر الإسلامي الذي استعصى عليه ، فإننا نجده، إزاء مسألة القضاء والقدر، لا يزيد على أن نقد مواقف المتكلمين من الجهمية والأشاعرة والمعتزلة، دون أن يقدّم موقفا مغايرا لهم يكون مقنعا وشافيا للباحثين. وغاية ما فعل في هذا الشأن هو أن قام بسلخ نظرية الكسب للأشعري وصاغها صياغة جديدة سمّاها مواتاة الإرادة الإنسانية للأسباب الخارجية في إنتاج الفعل. وهي سرقة مفضوحة كشفت عن ضعف باعه في العلوم الشرعية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كشفت عن عقده النفسية من ذلك الضعف الذي لا يريد البوح به ولا الاعتراف بوجوده. بل بالعكس فهو يدّعي معرفة الأوّلين والآخرين مثلما ادّعاه لشيخه أرسطو. فابن رشد جاهل بجهله، وتلك طامته الكبرى وعقدته المرّة. فقد بدا قزما أمام الغزالي ذلك العالم الذي تجرّأ على نقد أرسطو، الشيء الذي يثير ثائرة ابن رشد.

والذي نخلص إليه هو أنّ اشتغال ابن رشد بالعلوم الشرعية في بدايات أعماله إنّما هو من باب التقية. يقول "دونكان ماكدونالد إنّ ابن رشد قد تعمّد في كتاب "تهافت التهافت" أن يضع نقابا سميكا على زندقته" ومعنى هذه العبارة أنه كتب هذه الكتب الدينية، ليتّقي بها سخط المسلمين."[1]

وقد بدأت آراؤه الفلسفية – المثيرة للجدل- تظهر أكثر فأكثر عند اشتغاله بترجمة كتب أرسطو. وبذلك انخرط في سلك الفلاسفة ووَجد مكانه

[1]-* د. محمد غلاب ، الفلسفة الإسلامية في المغرب، القاهرة 1948، ص 118.

الذي اختاره لنفسه في أطروحاتهم، يقول أحمد أمين:"ينظر الفلاسفة إلى النبوّة على أنّها أمر يمكنهم الوصول إليه، أو إلى قريب منه بعقولهم واجتهادهم. ولذلك لم يقدّسوا أوامرهم تقديسا كبيرا كما يقدّسه الجمهور، بل صرّح بعضهم بأنّهم غير ملزمين بالأوامر الدينية كما يلزم الجمهور. وفي أقوال ابن رشد وابن سينا ما يشير إلى ذلك، وإنْ كانوا يستعملون التقيّة خوفا من إيذاء الجمهور لهم."[1]

ولكن ابن رشد لم يملك نفسه فكشف عن حقيقة موقفه من النبوّة وتوابعها فهو يرفض أن تكون المعجزة دليلا على صدق النبي، وخاصة بالنسبة لخاصة الناس أمثاله[2]. وهو يعتبر الإتيان بالمعجزات في مقدور بعض الناس ممّن هم ليسوا بأنبياء. وضمن هذا السياق ينتصر ابن رشد للفلاسفة مؤكدا سببية المحسوسات، وضرورة اقتران المسبّب بالسبب، منتقدا نظرية الغزالي، متهرّبا من شرح المعجزات. فاتّضح أنّ الغزالي قد هدم جلّ ما اتّهمه به ابن رشد من هدم، وأنّ الفلاسفة قد هدموا المعجزة بمفهومها الديني، فجعلوها قدرة طبيعية خاصة ببعض أشخاص، لا فعلا إلهيا خارقا.[3]

ويقسّم ابن رشد المعجز إلى نوعين: المعجز البرّاني كفلق البحر، والمعجز المناسب كالإعلام بالغيوب. وينسب إلى النبي محمد (صلى) النوع الثاني في حين ينفي عنه النوع الأوّل باعتبار أن محمّدا (صلى) لم يتحدّى الناس بخارق غير القرآن[4]. ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى (وقالوا لن نؤمن

---

[1]-* أحمد أمين : ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصريّة، م 2 ح 3 ص 262

[2]-* ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 108 و ص117.

[3]-* يوحنّا قمير: ابن رشد والغزالي التهافتان ، ص 35-36.

[4]-* الكشف عن مناهج الأدلة: ص113

لك حتى تفجّر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحان ربّي هل كنت إلاّ بشرا رسولا) الإسراء 90-93.

ولكن طبيعة البشر وواقع حالهم يؤكّدان خطأ ابن رشد، إذ ثبت أن المعجز البرّاني يفوق دلالة – في كثير من الأحيان ـ على نبوّة الرسول من المعجز المناسب. فقد يعجز الناس عن إدراك دقائق المعجز المناسب بما هو وضع الشرائع الموافقة للحق، وبما هو إعجاز فكري وعلمي. أمّا المعجز البرّاني فالتسليم بوقوعه أوّلا أسهل، والاقتناع به دلالة على النبوّة أيسر . وذلك أنّ المعجزات كلّها من فعل الله تعالى، ويأبى الله تعالى أن يجريها على أيدي الكاذبين.

ومن الواضح أنّ ابن رشد يدرك في قرارة نفسه أنّ فلسفته للمعجزة معقدة وغامضة، كما يدرك أنّ هذه الفلسفة متأثرة إلى حدّ بعيد بالنظرة التشكيكية التي نظر بها فلاسفة اليونان إلى معجزات الانبياء.

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه هو أنّ ابن رشد قد حاول- في مقدّمة حديثه عن هذه المسألة الحساسة - تبرئة الفلاسفة القدامى من الخوض أصلا في بحث المعجزات، فقال:" أمّا الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأنّ هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرّض للفحص عنها، فإنّها مبادئ الشرائع. والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم."[1] وهذا الكلام في غاية النكارة . إذ لم نسمع قط أن "الفلاسفة القدماء" – وهم فلاسفة اليونان كما قصد ابن رشد- كانوا يعاقبون كلّ من تعرّض للمعجزات بالبحث. وكيف يصحّ هذا منهم ولم يكن عندهم نبوّات ولا

[1]-* ابن رشد : تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري ، المكتبة العصرية بيروت، صيدا ، 1424 هـ /2003 م القسم الثاني ، ص 330.

شرائع سماوية تحتاج للمعجزات في إثباتها، فكيف إذن رأوْوا مع هذا ألاّ يتكلّموا في المعجزات والمسألة ليست مطروحة أصلا عندهم ؟ !

والحقيقة أن كلّ هذا التحكّم والزعم من ابن رشد كان نتيجة وعيه بخطورة موقفه وحساسية آرائه وغموضها تجاه الشريعة . لذلك حرص على التعمية على آرائه الفلسفية التي تحمل في طياتها نزعات كفرية وذلك بالتمويه على الناس وادّعاء أنّه لا يتحامل على الشرع بقدر ما يسعى إلى شدّ عضده بالفلسفة، وكأن الشريعة ناقصة أو قاصرة عن استكمال البعد المعرفي للإنسان فتحتاج إلى الفلسفة.

وتلك حيلة مكشوفة ربّما تنطلي على بعض الناس، أمّا جهابذة السنّة وعلماء الشريعة فيدركون أنّ عملية ربط الصلة بين الفلسفة والشريعة سواء عند ابن رشد أو إخوان الصفا أو غيرهم من الفلاسفة إنّما هو تقليل من شأن الإيمان المبني على الوحي. وفي ذلك يقول ماجد فخري:" والحق أنّه يلزم عن مذهب ابن رشد في الصلة بين الفلسفة والشريعة أنّ القول الفصل في كلّ المسائل التي تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة إنْ هو إلاّ للفلسفة، وأنّ العقل هو رائد الإنسان الأخير في بحثه عن أسمى المعارف، حتّى الإلهي منها، فلم يكن للوحي أو الإيمان ميزة عليها. وفي ذلك ما فيه من حطّ من شأن المعرفة الإلهية ومن سلطان الإيمان."[1]

[1]-* ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص37

ثم يسوق ابن رشد دليلا على علوية العقل فيقول:"يقول أرسطو: إنّ العقل إلهي وأزلي، وذلك ما يجب اعتقاده لا غيره."[1] وهكذا يسوّق أفكاره في قالب النقل والشرح لأقوال أرسطو.

وقد روي عن ابن رشد أنّ قوم عاد لم يثبت وجودهم مع نص القرآن عليهم. ولعلّه يذهب في ذلك إلى أنّ قصد القرآن العظة. وهذا مذهب قوم من المتطرفين يرون أنّ القصد أوّلا وآخرا هو العظة، ولو كانت الموعظة مبنية على إشاعة.[2]

ونحن وإن سلّمنا لأحمد أمين بحمل كلام ابن رشد على هذا المحمل المتطرّف الذي يقصر أخبار القرآن على الجانب الوعظي فإنّ ذلك لا يكفي لتبرير إنكار حادثة قرآنية من الناحية التاريخية . فابن رشد لو لم تكن له مشكلة ثقة مع الأخبار القرآنية، ولو كان يعتقد فعلا أن المقصد من ذكر بعضها هو العظة لكان يكفيه أن يذكر هذا الرأي صراحة ومن غير اللف والدوران حول صدقيّة وقوع تلك الأخبار في زمن معيّن من التاريخ.

وبالتالي فإن تفسير أحمد أمين فيه من التبرير والدفاع عن ابن رشد أكثر ممّا فيه من النقد والتشريح والكشف عن نوايا أخرى تختفي وراء مقولات ابن رشد.

ونحن لا ننظر إلى مواقف ابن رشد من زاوية واحدة نظرة تؤول إلى اتّهام ابن رشد في دينه، ولكنّنا كذلك مللْنا من النظر إليه من زاوية تجعل منه مجرّد مجتهد أدلى بدلوه في مسألة دينية. فالأمر أخطر من هذا، إنّه يتعلّق

---

[1]-* بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية، ص 318.

[2]-* أحمد أمين: ظهر الإسلام، م2 ج 3 ص 262 - 263

بتكذيب القرآن، وهذا ما ألمح إليه ماجد فخري عندما قال:" أنكر ابن رشد، وهو قاضي قرطبة أنذاك، أن يكون خبر الريح التي أهلكت قوم عاد صحيحا، قائلا :" والله، وجود قوم عاد ما كان حقّا، فكيف سبب هلاكهم؟" وفي ذلك ما فيه من شك بخبر قوم عاد الوارد في القرآن."[1] وأكبر الناس هذه الزلّة التي لا تصدر إلاّ عن صريح الكفر.[2]

وهذا ما ألّب الناس على ابن رشد، فحاكمه الأمير يعقوب بن يوسف (في دولة الموحدين) بتهمة المروق من الدين. وجاء في وثيقة اتهام ابن رشد، الصادرة عن المنصور ما يلي:" قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحر الأوهام، فخلّدوا في العالم صحفا، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ... يوهمون أنّ العقل ميزانها، والحق برهانها. ونشأ منهم، في هذه السمحة البيضاء، شياطين إنس يخادعون الله، والذين آمنوا، وما يخادعون إلاّ أنفسهم. فلمّا أراد الله فضيحة عمايتهم، وكشف غوايتهم، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، ظاهرها موشّح بكتاب الله، وباطنها مصرّح بالإعراض عن الله. فإنّهم يوافقون الأمّة في ظاهرهم وزيّهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيّهم وبهتانهم. فلمّا وقفنا منهم على ما هو قذًى في جفن الدين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة ... فاحذروا، وفّقكم الله، هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان... والله تعالى يطهّر من دنس الملحدين أصقاعكم، إنه منعم كريم."

---

[1]-* ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ط2، دار المشرق بيروت 1982، ص 11

[2]-* يوحنا قمير: فلاسفة العرب: ابن رشد، ط 3 دار المشرق بيروت 1997، ص11

وقال ابن جبير مادحا المنصور:[1]

بلغـتَ، أمـيرَ المـؤمنين، مـدى المنـى لأنّـــك قـــد بلّغتنـــا مـــا نؤمّـــل

تـداركت ديــن الـلــه في أخـذ فرقـة بمـــنطقهم كـــان الـــبلاء الموكّـــل

أثـاروا عـلى الـدين الحنيفـي فتنـة لهـا نـار غـيّ في العقائـد تشـعل

وقـد كـان للسـيف اشـتياق إلـيهم ولكـن مقـام الخـزي للـنفس أقتـل

وآثـــرت درء الحـــدّ عـــنهم بشـــبهة لظـــاهر إســـلام، وحكمـــك أعـــدل

فإذا الزندقة هي سبب المحنة . فقد كانـت آراء ابـن رشـد مخالفـة – -حقّـا- لبعض عقائد الإسلام."[2] يقول محمد يوسف موسى: "وبعد أن روى الأنصاري اتّهام ابن رشد بالمروق من الدين والحكم بنفيه، والمنشور الذي صدر عـلى إثـر هـذا، نقـل عـن أحد رجال القضاء الذين اتّصلوا بابن رشد بقرطبة أنـه رغـم رعايـة فيلسـوفنا لشـعائر الدين كما ينبغي فقد زلّ زلّة هي أعظم الزلاّت. وذلك أنه شاع أنّ ريحا عاتية تهبّ في يوم كذا تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشـتدّ جـزع النـاس. فاسـتدعى والي قرطبـة طلبتها وقاضيها – وهو ابن رشد – وفاوضهم فيها ، وكان معهم ابن بندود. فلمّا انفض الجمع تكلّم هذان في شأن هذه الريح، فقال أبو محمـد عبـد الكبـير وكـان حـاضرا في أثناء المفاوضة : إنْ صحّ أمر هذه الريح فهـي ثانيـة الـريح التـي أهلـك الـلــه تعالى بها قوم عاد، فانبرى له ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والـلــه وجـود قـوم عاد ما كان حقا، فكيف سبب هلاكهم ! فسـقط في أيـدي الحـاضرين، وأكـبروا

[1] -*يوحنا قمير: فلاسفة العرب: ابن رشد، ص11-12 وانظر كذلك ظهر الإسلام لأحمد أمين، مجلد 2 ج 3 ص 248.

[2] -* المصدر نفسه ، ص 12.

هذه الزلّة التي لا تصدر إلاّ عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه."[1]

ونفي ابن رشد إلى قرية قريبة من قرطبة سكانها من اليهود. فالتقط اليهود أقواله وآراءه – وهذا شأنهم مع كل فكر يثير الفتنة والشكوك بين المسلمين – واعتنوا بنشر فلسفته في أوروبا.

وما كان لفلسفة ابن رشد أن تنتشر في الغرب دون الشرق لولا الخدمات الجليلة التي قدّمها لليهود والنصارى، في حين لم تساهم أفكاره – في العالم الإسلامي ـ إلاّ بمزيد التلبيس والتشكيك. وهذا هو سرّ اعتناء قسم كبير من فلاسفة اليهود والنصارى بآراء ابن رشد. يقول بركات محمد السيد:" فابن رشد هو الذي بعث الحياة في الفلسفة اليهودية من جديد، وقدّم لعلماء اللاّهوت من النصارى في القرون الوسطى ما جدّدوا به طرقهم في عرض القضايا الدينية والدفاع عنها."[2] ولكن هذا تمّ في مرحلة متأخّرة من القرون الوسطى. أمّا في بدايات ظهور أفكاره فقد انقسم الغرب في موقفه من فلسفة ابن رشد إلى فريقين:

ـ فريق أخذ بأقواله دون تحفظ.

---

[1]-* محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر 1959م، ص 37-38 وانظر كذلك الفلسفة الإسلامية في المغرب للدكتور محمد غلاب، جمعية الثقافة الإسلامية القاهرة 1948، ص69.

[2]-*ابن رشد فيلسوفا معاصرا: مجلّة رحاب المعرفة، السنة1، العدد 3 ماي – جوان 1998، ص28

ـ وفريق ينعى عليه مفهومه الجبري للكون واصطدامه الصريح ببعض جوانب الحقيقة المنزلة. وتزعّم هذا الفريق الثاني القديس توماس الإكويني الذي آزرته الكنيسة، فأدانت سنة 1271م ابن رشد في قوله بـ:

- إنكار حرية الإرادة
- إنكار العناية الإلهية بالأفعال البشرية، واعتبار الموجودات خاضعة ضرورة لفعل الجرم السماوي
- أزلية العالم واستحالة الخلق من العدم
- إنكار علم الله للجزئيات الحادثة
- تقديم الفلسفة على الشريعة

إنّ عدم الاتفاق بين اللاهوت الأرسطي ولاهوت الأديان السماوية الثلاثة يبدو جليّا لأقلّ الناس قدرة على الإبصار. لذلك فإنّه يتعذّر على أيّ إنسان أن يعتقد بأنّه يهودي أو مسيحي أو مسلم صادق إذا سلّم بكلّ مضامين الفلسفة الرشدية ـ الأرسطية .

إنّ علم الكلام اللاهوتي وعلم الفلك قد تحالفا ضدّ خصمهما المشترك: الفلسفة المشائية. ذلك أنّ الفلك،عندما يهدم الثقة العمياء التي لأمثال ابن رشد في قول أرسطو هدما سنده التجربة الحسية، فإنّه ينبّه اليهودي والمسيحي والمسلم لعداء هذا القول الموجّه نحو العقيدة الدينية. كما أنّ علم الكلام اللاهوتي كان بحكمه على الدعاوي الملحدة للنسق المشائي فاتحا لثغرات عديدة في الجدار المتين لهذا النسق."[1]

[1]-*بيار دوهيم : مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق ط2، 2009، ص20

وبهذا كان من الطبيعي أن يتزعّم توماس الإكويني الشق الغالب في الغرب المسيحي الذي يناهض فلسفة ابن رشد الأرسطية .

ويبدو "بيار دوهيم" متحمّسا لهذه المناهضة لأنّ ابن رشد في نظره قد "اعتبر كلّ عقيدة لاهوتية مناقضة لتعاليم أرسطو تعدّ هراء ولغو كلام. أمّا المؤمنون المتعلّقون بالحقائق التي أوحى بها الربّ، فيرفضون رفضا مليئا بالكراهية هذه الفلسفة الملحدة التي تشوّه معبودهم وهم يرفضونها جملة وتفصيلا."[1] وقد ترجموا عن هذا الرفض بجميع الوسائل. فنعتوا ابن رشد بالملعون[2] .

والحقيقة التي تتجلّى لكلّ من بحث في شخصية ابن رشد هي أنّ "البيئات الدينية في العصور الوسطى تكاد تجمع على أنه زنديق، بل إنّ اسمه كان لدى الفلاسفة المدرسيين في أوروبا مرادفا للاّدينية."[3] لذلك قرر القديس توماس الإكويني (1227 – 1275 م) أنّ ابن رشد هو مؤسس أحد مذاهب الزندقة الجديرة بالجحيم. ثم أعلن أنّ أرسطو كان معذورا بعض الشيء في أخطائه، أمّا ابن رشد فلا عذر له في أخطائه، لأنّه انحدر نحو الأضاليل أكثر من الفلاسفة السابقين فغالى في تحميل نصوص أرسطو ما لا تطيق ليقتادها نحو الزندقة."[4]

---

[1]-* المصدر نفسه، ص 31

[2]-* المصدر نفسه، ص315

[3]-* د. محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب، القاهرة 1948، ص 116

[4]-* المصدر نفسه، ص142-143

وحتى الباحثين الغربيين – في القرون الأخيرة – فإنهم لم يشذّوا عن أسلافهم في النظر لابن رشد. يقول أرنست رينان: "إنّ هذا الفيلسوف لا يتقيّد في بحوثه بدين ولا عقيدة ، وأنّ لادينيته صريحة في كثير من مؤلفاته."[1]

وهكذا يتّضح لنا أنّ طالع ابن رشد في الغرب لم يكن أسعد من طالعه في الشرق، حيث لقي الاضطهاد في حياته والإهمال بعد وفاته. فقد انطوت كتبه على أقوال تصطدم صراحة مع العقيدة الدينية، إنْ في شكلها المسيحي أو شكلها الإسلامي، ولم يدرأ نقمة السلطات الدينية أو الفقهاء عنه تبطين آرائه الفلسفية بالحجج المنطقية التي قصد بها إلى الخاصة دون العامة، أو التستّر وراء أقوال أرسطو الذي يكاد لا يحيد عنه قط.

وعدّ ابن رشد خارجا عن الإسلام في ثلاثة آراء : قوله بقدم العالم ونظام العقول العشرة. ارتباط المسبّبات بالأسباب على وجه لا يسمح بالمعجزات. قوله ببقاء الكلّيات، وفناء الجزئيات وعلى هذا المبدأ فسّر المعاد. وعلى هذا يكون من الصعب على رأيه فهم ما جاء به الدين من الحشر والبعث والعقاب.[2]

فلا يخلو مذهب ابن رشد في المعاد من الاضطراب. فرغم حرصه على تبرئة الفلاسفة من تهمة إنكار المعاد الجسماني، فهو لا يصرّح في أيّ موضع من كتبه بتسليمه بهذا المعاد، بل يكتفي بانتحال العذر للعلماء (وهو داخل في عدادهم ولا شك) الذين قد يخطئون في تأويله، بمثل هذا القول:"

---

[1]-* أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص129 نقله محمد غلاب، المصدر السابق، ص116.

[2]-* أحمد أمين: ظهر الإسلام، م2 ج3 ص 252

ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأوّل نحوا من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده."[1] وهذا تلميح يكاد يكون صريحا في التمهيد للقول ببعث الأرواح دون الأجسام. وقد أجمع المسلمون والمسيحيون واليهود على أنّ بعث الأجسام ثابت بالسمع وجائز عقلا. أمّا السمع فمثاله قوله تعالى (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة وهو بكلّ خلق عليم) يس79 وأمّا العقل فيقرّر أنّ إعادة الخلق أيسر من الخلق الأوّل، وما جاز وجوده جاز مثله.

أمّا ابن رشد فهو يزعم أن الشرائع قد اتّفقت على مبدأ المعاد، ولكنها اختلفت في كيفيته وتمثيله[2]. وهو يُرجع ذلك إلى اختلاف ما أدركه الأنبياء من الوحي، أو إلى أنّ الذين مثّلوا المعاد بمُثل مادية قد رأوا أنّ التمثيل بالمحسوسات هو أشدّ تفهيما للجمهور. فهو إذن "يذهب، كما هو واضح من هذا، إلى أنّ المعاد سيكون روحانيا فقط."[3]

ولكنّه عندما اصطدم بالآيات الكثيرة التي تؤكّد المعاد الجسماني والسعادة والشقاء الجسمانيّيْن، لجأ إلى المناورة بقوله:"والحق في هذه المسألة

---

[1]-*ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصر 1319هـ ص17.

[2]-*انظر ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية صيدا – بيروت 2003 م ، المسألة العشرون ، ص 373.

[3]-*محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر 1959 ، ص 182.

أنّ فرض كلّ إنسان فيها هو ما أدّى إليه نظره فيها."[1] وهكذا يجعل ابن رشد من هذه المسألة، محلّ مزايدة وجدل، والحال أنّها محسومة بنصوص قرآنية وحديثية قطعية في دلالتها.

ويعمد ابن رشد إلى حيلة خبيثة يبرّر بها تطاول الفلاسفة على العقيدة الإسلامية وذلك باسم التأويل الذي يبيحه ابن رشد للفلاسفة ويحرّمه على العامة. فيدّعي أنّ للشرع ظاهرا وباطنا. والباطن هو مجموعة الحقائق التي لا يدركها إلاّ أهل البرهان من الفلاسفة. ثم يقول إنّ على أهل التأويل ألاّ يفشوا تأويلاتهم لمن هو ليس من أهله. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرّح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية كما صنع ذلك أبو حامد. فالمصرّح بهذه التأويلات لغير أهلها كافر لأنّه دعا الناس إلى الكفر."[2]

وهذه حيلة خبيثة كما قدّمنا لأنّها توهم للقارئ أنّ ابن رشد حريص على حماية عقيدة الإسلام لدى العامّة، ولكن في نفس الوقت هو حريص على وجوب السماح لأهل البرهان من الفلاسفة لأنّ يؤوّلوا تلك العقيدة على هواهم دون قيد أو شرط بدعوى أنّهم من أهل النظر والاختصاص والذين يحق لهم الاجتهاد حتى في المسائل العقائدية.

فهو أوّلا يعترف ضمنيا بأنّ تأويلات الفلاسفة تؤدّي حتما إلى التشكيك في الأصول العقائدية وإلاّ لما دعا إلى حجبها عن عامة الناس. وما

---

[1]-* فلسفة ابن رشد، نشر ميلير، ص 122 نقله محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة ، ص 182.

[2]-*ابن رشد : فصل المقال، ص 42 و ص 48.

دام الأمر كذلك فلماذا نسمح لهم أصلا بالتطاول على عقيدتنا اجتهادا أو تأويلا؟ !

ثم هو ثانيا يقلّل من خطورة هذا العبث الفلسفي بعقيدتنا بزعم أنّ تلك التأويلات يجب أن لا تثبت في الكتب المعروضة لجمهور الناس بل توضع في كتب خاصة بأهل البرهان.

فليت شعري كيف يستقيم هذا عمليا؟ ومتى سمعنا بأنّ هناك كتبا محظورة على العامة. وكيف السبيل - إذا ما وجدت هذه الكتب - إلى منع أي قارئ أو باحث أو محب للمعرفة من تصفّح هذه الكتب. فهل يدعونا ابن رشد إلى إيجاد صنفين من المكتبات العمومية: واحدة للخاصّة وثانية للعامة !؟ هل يصدّق عاقل أنّه بالإمكان حجب فئة من الناس عن مجموعة من الكتب.

ثم كيف السبيل إلى معرفة هؤلاء الخاصة الذين يحقّ لهم الاطلاع على تلك الكتب. هل سنقوم باختبار لكلّ من يريد البحث والقراءة أو حتى مجرّد المطالعة في تلك الكتب؟

إنّ هذا لعمري شيء مستحيل فضلا عن أنّه سخيف ومناف لمنطق نشر العلوم والكتب. وابن رشد نفسه يعرف في أعماق نفسه استحالة هذا التمشي . فهذه الكتب تحتاج - لكتابتها - إلى المرور بمراحل متعدّدة من تأليف ثم نسخ أو طبع ثم نشر... وكلّ هذه المراحل تجعلها عرضة للناس جميعا من كتّاب ونسّاخ وطابعين أو ناشرين من غير أن يفرض بالضّرورة على أصحاب هذه الصنائع أن يكونوا من الفلاسفة أو من أهل البرهان.

فمنع هذه الكتب من الوقوع بين أيدي عامة الناس هو ضرب من التخريف. والحاصل إذن أنّ كلّ ما كتب لا بدّ من أن يطّلع عليه النـاس مهـما اختلفـت عقـولهم وأفهامهم. وهذا بالضبط ما يريده ابـن رشـد حتـى يتسـنّى لـه التمهيـد لتمريـر فكـر أرسطو وفكره هو وفكر جميع الفلاسفة أمثاله لتتحوّل مسائل أصول الدين والعقيـدة إلى سوق للاجتهاد والتأويل بلا ضوابط ولا شروط ولا قيود. وهذا مـا يلتقـي فيـه ابـن رشد مع الحداثويين الجدد الذين يريـدون هـزّ عقيـدتنا وتشـكيكنا في أصـولنا وهـدم ثوابتنا وخلخلة مسلّماتنا فلا يبقى لنا قرار ولا ثبات ولا يقـين، ويصـبح الـدين مسـألة شخصية لا في السلوك فحسب وإنما كذلك في الفكر والعقيدة.

مراحل التعلّم عند ابن رشد

بلغت الفلسفة عند ابـن رشـد مبلغـا جعلهـا في قمّـة المعـارف التـي يسـعى الإنسـان إلى تحصـيلها. ولـذلك لا يأبـه ابـن رشـد كثـيرا بـالعلوم الشرعيـة التـي دأب المسلمون عليها والتي تربّى عليها النشـأ الإسـلامي طيلـة قـرون، ولا تـزال هـي فاتحـة العلوم بشكل عام. فكأنّنا بابن رشـد يريـد أن يحـدث انقلابـا عـلى المنظومـة التربويـة الإسلامية والتي تربّى هو نفسه عليها، وربّما عانى منها لأنّ هواه كان فلسـفيا لا شرعيـا. فهو يفضل العلوم العقلية والماورائية على العلوم النقلية.

ويتجلى ذلك واضـحا في تعليقـه عـلى أفلاطـون الـذي كـان يـدعو إلى إعطـاء الأولوية للرياضيات في التعليم، فيقول ابن رشد: "فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم. وإنّما رأى هذا الرأي لأنّ صناعة المنطق في أيّامه لم تكن قد وجـدت. أمّـا وقـد وجدت هذه الصناعة فإنّ الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثم بعدها ينتقلون إلى علم العدد ثم إلى علم الهندسة فعلم الهيئة فالموسيقي، ثمّ إلى علم المنـاظر فعلـم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثمّ إلى علم ما بعد الطبيعة."[1]

فالواضـح أنّ هنـاك تغييـب شـبه كامـل للعلـوم الشرعيـة في الفلسـفة الرشدية. قلت "شبه كامـل" حتـى نـترك المجـال لإمكانيـة تأويـل كلامـه تـأويلا حسنا وذلك بأن يكون قد قصد التمام مـن تحصـيل العلـوم الشرعيـة في سـنين الصبا. ولكن حتى هذا التأويل، "المتسامح جدا"، لا يبرّئ سـاحة ابـن رشـد مـن

[1]-*ابن رشد : الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998،المقالة الثانية، فقرة 238.

التقليل من شأن هذه العلوم الشرعية، باعتبار استحالة تحصيلها في تلك السنين القليلة وخاصّة إذا أخذنا في الاعتبار ضعف الملكات العقلية للصبي. هذا بالإضافة إلى أنّ العلوم الشرعية لا تتوقف عند سنّ معيّنة بل تستمر مع طلاّب العلوم حتى الموت دون أن يمنعهم ذلك من تطعيمها بالعلوم العقلية.

وليس أدل على فساد الترتيب الرشدي للعلوم وعلى غلوّه في تفضيل العلوم العقلية والفلسفة على العلوم الشرعية من أنّه هو نفسه لم يستطع الالتزام به عمليا في حياته الأسرية. فلو كان ابن رشد مقتنعا بصحة نظريته لطبّقها على أبنائه الذين تتلمذوا على يديه. وذلك "أنّ أيّا منهم لم يشتهر بالفلسفة كأبيهم. لقد ورثوا منه الفقه والطب، وتفرّق فيهم هذان العلمان. أمّا الفلسفة فقد اختص بها هو وحده: لم يرثها من أحد من آبائه ولم يشتهر بها أحد من أبنائه."[1]

ويتّبع ابن رشد سبيل تقديم الفلسفة كمخلّص للناس ومرشد لهم ومؤسس لعقائدهم أسلوب الاستدراج. وهو أسلوب خبيث يقوم على المنهج البيزنطي السفسطائي، وذلك بأن يعرض مجموعة من المقدّمات على أنّها مسلّمات لا تحتاج إلى برهان حتى إذا ما قبلها المحاور ألجأه خصمه إلى نتائجها، وذلك كمن يقدّم السمّ في العسل. فيبدأ ابن رشد في كتاب فصل المقال ببيان حاجة الناس إلى دراسة فكر المتقدّمين ليستفيدوا منها ثم يبنون عليها. ويضرب مثالا على ذلك علم الهندسة والصنائع. وهذا ما لا يخالفه فيه أحد. لكنّ ابن رشد يسحب هذه القاعدة على الفلسفة. ويجعل النظر الفلسفي

[1]-* محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 بيروت – لبنان 2001،ص 29.

في أصول العقيدة من لوازم النظر المؤدّي إلى معرفة الحق.[1] ويؤسس ذلك على مقدّمة يسوقها بشكل مسلّم مفادها أنّ النظر البرهاني (يقصد الفلسفة) حق. فيقول : "وإذا كانت الشريعة حقّا وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق، فإنّا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإنّ الحق لا يضادّ الحد، بل يوافقه ويشهد له."[2] ولا يملك السامع إلاّ أن يسلّم لابن رشد بهذه النتيجة التي تبدو لعامة الناس أنّها صحيحة ومنطقية.

والحال أنّه يجب أن نسأل ابن رشد: نحن نعلم يقينا أن الحق لا يتعارض مع الحق. وقد ثبت هذا في داخل المنظومة العقدية الإسلامية. فالقرآن مثلا لا يتناقض وكذلك السنّة. ولكن إذا تعلّق الأمر بعلاقة الشرع بالفلسفة التي يسمّيها ابن رشد حكمة أو نظرا برهانيا، وتبيّن وجود بعض الفروق بينهما، فما الذي يثبت أنّ هذا النظر البرهاني حق، وما هو دليل حقيقيته حتى نرفعه إلى درجة حقيقية الشرع !؟ ولكن ابن رشد لا يجيب على هذه المسألة لأنّ تعصّبه للفلسفة أعماه وجعله نظره القاصر عاجزا عن بلوغ ما بلغته البشرية واتّفقت حوله: وهو نسبية الفكر البشري (والفلسفة جزء منه) في مقابل إطلاقية الشرع الإلهي. ويتجلّى تعصّب ابن رشد للفلسفة فيما بنى على مقدّمته السفسطائية ونتائجها المتعسّفة، فلم يكتف بادّعاء حقيقيّة الفلسفة في مواجهة حقيقيّة الشرع بل ذهب إلى حد الاحتكام للفلسفة دون الشرع في حال اختلافهما، وذلك بتأويل الشرع حتى يكون متناسقا مع الفكر البرهاني

[1]-* يقول ابن رشد: "فقد تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع." فصل المقال ص 25

[2]-* فصل المقال ص 27.

فيقول :"فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة ... فلا يخلو الشرع أن يكون موافقا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفا، طلب هنالك تأويله."[1]

ولا يخفى على كل عاقل ما لهذا التأويل المزعوم من خطورة تصل إلى حدّ هيمنة الفلسفة على الشريعة وجعلها حاكمة عليها. وبالتالي يصبح القرآن والسنة والإجماع تحت رحمة الفكر البرهاني الفلسفي.

والمسوّغ لهذا التعالي الذي يحكم به ابن رشد لصالح الفلسفة هو استحالة تأويل الفكر البرهاني باعتباره لا يتضمّن ظاهرا وباطنا في حين أنّ للشرع ظاهرا وباطنا فيكون هو الخاضع لعملية التأويل. ويتجرّأ ابن رشد على تقرير هذا الاستنتاج الظالم في حق الشرع، فيستدلّ عليه بحديث يؤوّله – أيضا – باتجاه قابلية الشرع إلى تجزئته جزأين: جزء ظاهر معلن، وجزء باطن خفي يؤوّل ولا يعلن فيقول:" وأمّا كثير من الصدر الأول فقد نقل عنهم أنّهم كانوا يرون أنّ للشرع ظاهرا وباطنا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه – مثل ما روى البخاري عن علي(رض) أنه قال:"حدّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذّب الله ورسوله؟" فكيف يمكن أن يتصوّر إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية."[2]

وهكذا يخلص ابن رشد إلى ضرب الإجماع أصلا، وإثبات نصوص لا تصلح للنشر لأنّها تستدعي تكذيب الناس للشرع . فهل وصل الأمر بمسألة

---

[1]-* فصل المقال ص 28.

[2]-* ابن رشد : فصل المقال ، ص30

الظاهر والباطن إلى حدّ التعارض والتناقض ممّا يستدعي التبشير بنص دون نص وبشرع دون شرع؟ !

والله لو سمع الغزالي هذا الخلط من ابن رشد لألّف كتابا يثنّي به كتابه "التهافت" ويردّ على تهافت ابن رشد. ولكن الله تعالى بحكمته يقيّض لهذه الأمّة من يجدّد لها دينها ويردّ كيد الكائدين. فها هو الإمام ابن تيمية يتصدّى لهذه الفرية الرشدية الخالية من الرشد، فيقول :" قال علي: حدّثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون. أتحبّون أن يكذّب الله ورسوله." فقد حمله أبو الوليد بن رشد الحفيد الفيلسوف على علوم الباطنية الفلاسفة نفاة الصفات. وهذا تحريف ظاهر، فإنّ قول علي: أتحبّون أن يكذب الله ورسوله، دليل على أنّ ذلك ممّا أخبر به النبي (صلى)، وأقوال النفاة من الفلاسفة والجهمية والقرامطة والمعتزلة لم ينقل فيها مسلمٌ عن النبي(صلى) شيئا لا صحيحا ولا ضعيفا. فكيف يكذب الله ورسوله في شيء لم ينقله أحد عن الله ورسوله؟ بخلاف ما رواه أهل الإثبات من أحاديث صفات الربّ وملائكته، وجنّته وناره، فإنّ هذا كثير مشهور قد لا تحتمله عقول بعض الناس، فإذا حدّث به خيف أن يكذب الله ورسوله... والصحابة لم يكونوا يبطنون خلاف ما يظهرون، ولا يظهرون الإثبات ويبطنون النفي، ولا يظهرون الأمر ويبطنون امتناعه."[1]

[1]-* ابن تيمية: الفتاوى، مجلد 13 ص 260.

ابن رشد يعانق أرسطو

" أمّا تمجيد ابن رشد لأرسطو فلا حدّ له فيكاد يؤلّهه وقد وضع له أوصافا تجعله فوق درجات الكمال الإنساني عقلا وفضلا ولو كان ابن رشد يقول بتعدّد الآلهة لجعل أرسطو ربّ الأرباب."

محمد لطفي جمعة

يقول أحمد حسن الزيات:" لو صحّت عقيدة التناسخ لقلنا إنّ روح أرسطو تقمّصت جسم ابن رشد... فإنّ حكيم العرب تعصّب لحكيم اليونان وزعم أنه وصل بالعلم إلى أبعد غاياته، فوقف نفسه على شرح فلسفته وتلخيص كتبه."[1] وهو في كلّ ذلك يعتقد أنه ينتصر للحق وينقل للناس ما ينفعهم. وهنا برزت قوة ابن سينا التي فاق بها ابن رشد رغم اشتراكهما في النقل عن أرسطو والتأثر به والدفاع عنه. إلاّ أنّ ابن سينا كان صادقا مع نفسه ومع قرّائه فاعترف بوجود الكثير من الخطأ في فلسفة أرسطو وفي فلسفة المشائين عموما، ولم يخف عنّا أنه تغاظي عن بعض تلك الأخطاء، كما لم يتحرّج من الاعتراف بالتعصّب لهذه الفلسفة. ولعلّ تلك النبرة الصادقة في خطابه هي التي مكّنته من التعامل مع الفلسفة المشائية ـ الأرسطية تعاملا نقديا مكّنه بحق من حمل لقب الشيخ الرئيس، فيلسوف العلماء وعالم الفلاسفة. يقول ابن سينا في مقدمة كتابه "منطق المشرقيين: "وبعد، فقد نزعت الهمّة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت

[1]-* أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، مكتبة نهضة مصر، ط 23 ،ـ د.ت ، ص 392

عصبيّة أو هَوًى أو عادة أو إلْفٍ. ولا نبالي مفارقة تظهر منّا لما ألفه متعلّمو كتب اليونانيين إلْفًا عن غفلة وقلّة فهم، ولما سمع منّا في كتب ألّفناها للعاميين من المتفلسفة، المشغولين بالمشّائين، الظانّين إنّ الله لم يهد إلاّ إيّاهم، ولو ينل رحمته سواهم. مع اعتراف منّا بفضل أفضل سلفهم (يقصد أرسطو) في تنبّهه لما نام عنه ذووه... ولمّا كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء بالمشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم، وتعصّبنا للمشائين. وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه، ولم يبلغوا إربهم منه، وأغضينا عمّا تخبّطوا فيه، وجعلنا له وجها ومخرجا، ونحن بدخلته شاعرون، وعلى ظله واقفون ، فإنْ جاهرنا بمخالفتهم فعَن الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأمّا الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل."[1]

لقد أنصف ابن سينا نفسه وأنصف قرّاءه بهذا الوضوح الصادق الذي غاب تماما في خطاب ابن رشد، ذلك المنبهر بفلسفة أرسطو إلى حدّ النخاع. لقد قبل فيلسوف قرطبة مقولات أرسطو تسليما لا نقد فيه، وتقريرا لا رجوع عنه. فإذا تأمّلنا مثلا مسألة أزلية العالم نجد أنّ أدلّة أرسطو على قدم العالم هي نفس أدلّة ابن رشد على أزليته، وهو ما تنطوي عليه شروحه على أرسطو. وابن رشد يتناول المسألة بشكل مخالف لمنهج الفقهاء والمتكلّمين، ومتعارض مع معطيات الشريعة الإسلامية.

ويوضّح ابن رشد أنّه يلزم عن مذهب أرسطو أنّ كلاَ المادّة والصورة أزليتان.

[1]-* ابن سينا: منطق المشرقيين، القاهرة 1910 م (المتن) ص2 – 4 وانظر كذلك الفكر الفلسفي عند العرب للدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل بيروت 1993 م 1413 هـ ط 1 ، ص 124.

وللتدليل على أزلية الحركة يعتمد ابن رشد، على غرار أرسطو، أسلوب إثبات أزلية الحركة في الطبيعيات... وما يقال على الحركة يقال على الزمان الذي يعتبره أرسطو وابن رشد عارضا من عوارض الحركة، وكان أزليّا من طرفيْه، شيمة الحركة أيضا.[1] وهذا من جنس قول الفلاسفة الذين يعتقدون أنّ العالم له نهاية وأنّ المكان محدّد، في حين يقولون أنّ الزمان لا مبدأ له ولا نهاية. لكنّ الغزالي لا يفرّق بين الزمان والمكان. فكما أنّ البعد المكاني تابع للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة على اعتبار أنه امتداد الحركة. ومعنى ذلك أنّ الزمان والمكان هما علاقة بين الأجسام. وللتذكير فقد كان أفلاطون " يرى أنّ نظام العالم حادث وأنّ حركته المنتظمة التي تقاس بالزمان هي أيضا حادثة. أمّا أرسطو فيختلف تماما عن رأي أستاذه أفلاطون إذ أنّ أرسطو يعتبر حركة العالم قديمة والزمان أيضا قديما. وما لم يبدأ من طرف لن ينتهي من الطرف الآخر."[2]

وأمّا مسألة الخلق من عدم فإنّها لا تحظى بموافقة ابن رشد، لأنّه يعتبر عملية إيجاد العالم صادرة عن فعل التركيب بين موادّه وصوره، وهي أزلية عند ابن رشد. وهذا المذهب يصرّح ابن رشد أنه أخذه عن أرسطو "الذي وجدنا مذهبه، كما يقول الإسكندر، أقلّ المذاهب شكوكا وأشدّها مطابقة للوجود."[3] وغرض ابن رشد من الاستشهاد بقول الاسكندر هو التنصّل من

---

[1]-* انظر السماع الطبيعي لابن رشد، حيدر أباد 1947 م، ص 52 .

[2]-* ألبير نصري نادر: في تعليقه على كتاب فصل المقال ، دار المشرق بيروت ط7 1995، ص 42، هامش رقم1

[3]-*ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت 1948، ج3 ص 1497. ويقول ابن رشد:"ولذلك يقول الإسكندر: إنّا اعتمدنا رأي أرسطو من بين سائر الآراء، لأنّا وجدناه أقلّها شكوكا." شرح السماء والعالم، الجزء الثاني، تحقيق أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي 2002 تونس، ص7

تبعة التصريح باقتباسه مذهب أرسطو هذا، وهي عادته في الكثير من المواضع التي لا يريد التصريح فيها بمذهبه تفاديا لتبديع الخصوم.

فلم يكن الإيجاد اختراعا صرفا، وإنّما هو إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل. فكان حاصل قول ابن رشد أنّ الخلق أو الإبداع عن عدم ممتنع، ما دامت المادّة، وهي الموجودة بالقوّة، أزلية، وعليها قس الجواهر التي تتركّب من المادة والصورة.[1]

وبناء على ذلك يكون كلّ جسم أبديّا بسبب مادّته، أي أنه لا يتلاشى أبدا، لأنّ مادّته لا تتلاشى أبدا، وكلّ أمر يمكن انتقاله من حيز القوة إلى حيز الفعل لا بدّ له من هذا الانتقال، وإلاّ حدث فراغ ووقوف في الكون، وعلى ذلك تكون الحركة مستمرّة في العالم. وبناء عليه فالعامل الأوّل الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى) يكون غير مختار في فعله لأنّ الحرية والاختيار يقتضيان كونه محدثا، والخالق تنزه عن أن يكون حديثا.

وبالتالي لا يكون للكون اتّصال بالخالق مباشرة، وإنّما هذا الاتصال يكون للعقل الأول وحده، وهذا العقل الأوّل هو عبارة عن المصدر الذي تصدر عنه القوة للكواكب.[2] وهذا هو مذهب أرسطو الذي يقول بأن المادة الأولى لا يمكن أن تكون ذات بداية، بل وجودها قديم وإذن فهي ضرورية

[1]-* ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 76.

[2]-* هذا رأي ابن رشد كما نقله فرح أفندي أنطون، الإسلام والنصرانية لمحمد عبده ، ص 203-204.

ولا خالق لها. لكنّ اليهود والمسيحيين والمسلمين يجمعون على أنّ العالم قد خلقه الله خلقا حرّا، وهو ليس بالضروري، ومن ثمّ فهو ليس قديما بل هو ذو بداية."[1] ولكنّ ابن رشد تماهى مع أرسطو فقرّر أنّ العالم صدر عن العقل الإلهي لا عن إرادته[2]. وهذا يقتضي أن يكون الصدور اضطراريا.

ويؤكد الغزالي على أنّ الفاعل يعلم فعله إذا كان إراديا لا ضروريا. أمّا الفلاسفة فعندهم أنّ الله تعالى فعل العالم بطريق اللّزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار، لا بطريق الإرادة والاختيار، بل لزم الكلّ ذاته كما يلزم النور عن الشمس، وكما لا قدرة للشمس على كفّ النور، فلا قدرة للأوّل على الكفّ عن أفعاله تعالى عن قولهم علوّا كبيرا."[3]

ويرى ابن رشد أنّ فعل الأوّل لا طبيعي بوجه من الوجوه، ولا إرادي بالإطلاق، بل إرادي منزّه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان.[4] وهذا الكلام في غاية الغموض، ولا يتماسك أمام قوّة حجة الغزالي. فقد استدلّ المسلمون على إرادة الله من حدوث العالم، واستدلّوا بالإرادة على العلم، واستدلّوا بالإرادة والعلم على الحياة، واستدلّوا بالحياة على معرفته بذاته. أمّا الفلاسفة فقد عجزوا على إثبات العلم له، لأنّهم نفوْا عنه الحدوث والإرادة[5]. ويعترض ابن رشد صراحة على القول بأنّ حدوث العالم يلزم عنه

---

[1]-* بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية، ص243.

[2]-* د.محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، كتاب شهر يونية – القاهرة 1948، ص 24.

[3]-*الغزالي: تهافت الفلاسفة، ضمن تهافت التهافت لابن رشد ، ص 282 - 283

[4]-* راجع تهافت التهافت لابن رشد، ص 284

[5]-* الغزالي: تهافت الفلاسفة ، ضمن تهافت التهافت ، ص 288

أن يكون عـن إرادة، ويـرى أن الحـوادث تحـدث عـن الطبيعـة، وعـن الإرادة، وعـن الاتفاق.[1] وهو يقرّ بعد ذلك صراحة بأنّ الكون يتكوّن اضطرارا لا اختيارا، والأدهى من ذلك أنه يبني هذا القول على مقدّمات فاسدة، كما يستنتج منه نتائج فاسدة، وهو في كلّ ذلك يعتقد أنه يؤسّس أقوالا برهانية على مقـدّمات برهانيـة . والمثـال التـالي خـير دليل على صحة ما ذهبنا إليه:

يقول ابن رشد: " إنْ كان لا بدّ للحركة المستديرة أن تتحرّك على شيء سـاكن. فهذا الساكن هـي الأرض لا محالـة[2]. وهـي موجـودة اضـطرارا... وإذا كـان مسـلّما أنّ الأرض لها ضد، لزم ضرورة وجود النار، بل النار هي العلّة في وجـود الأرض[3]. وإذا كـان هذان في غاية التضاد، وجب أن يكونا متباعدين في المكان[4]، وبينهما أجسام أخر، ومنها الماء والهواء الموجودين بالاضطرار... فظاهر أنّ الكون منها حينئذ اضطرارا... فإن كـان الكون اضطرارا، كان كالحركة اضطرارا... وهذه الحركة دائمـة، فـالكون دائـم اضـطرارا. فلزم وجود الكون باضطرار وفق حركات الإجرام السماوية."[5]

إلى أن يقول : "إنّ الأرض إنّما كانت، لأنـه لم يكـن بـد، إذ كـان شيء متحـرّك دائـم اضـطرارا، مـن أن يكـون شيء آخـر أيضـا ثابتـا قائمـا سـاكنا اضـطرارا. وكـان الكـون باضـطرار لمكـان وجـود النـار، وكـان وجـود النـار

---

[1]-* ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 289

[2]-* وهذا استنتاج فاسد لأن الأرض متحركة

[3]-* وهذا تحكّم لا مبرّر له.

[4]-* وهذا استنتاج مخالف للمسلمات الفيزيائية

[5]-* ابن رشد : شرح السماء والعالم، من ص 96 إلى ص 111

باضطرار تابعا لوجود الأرض، وكان وجود الأرض تابعا لوجود الجسم المتحرّك دورا، وكان وجود الجسم المتحرك دورا واجبا لمكان وجود المتحرّك له."[1]

ويحاول محمد عبده تأويل كلام ابن رشد حول انعدام الحرية والاختيار الإلهيين بطريقة غريبة وغامضة فيقول: "قال الفلاسفة الإلهيون (وابن رشد منهم): ولا يجوز أن تكون لأفعال الله غايات وأغراض تبعثه على إصدارها، وإن ما يصدر عنه إنّما يفيض بمحض الوجود المطلق عن غنى مطلق. وقد صرّح ابن رشد في تهذيبه لإلهيات أرسطو بذلك."[2] !!

ثم يعترف محمد عبده بغموض هذا التفسير، فيتدارك قائلا: "وسواء كان هذا القول غامضا أو غير غامض، وسواء توجّه عليه من النقد ما يصعب الجواب عنه أو لم يتوجّه، كلّ ذلك لا يدفع عنهم أنّهم قالوا بنفي الاختيار بالمعنى المعروف عند الناس."[3]

وهذا يرفع اللبس عن الهجمة التي تعرّض إليها ابن رشد من قبل علماء عصره. فاعتراضهم عليه لم يكن من فراغ ولم يصدر عن أغراض سياسية ولا عن أحقاد شخصيّة بقدر ما كان دفاعا منهم عن منظومة الفكر العقائدي الإسلامي ضدّ التيار الفلسفي الذي جعل أرسطو حاكما عليه.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو سرّ افتتان ابن رشد بفلسفة أرسطو إلى درجة اعتناقها كلّيا برغم معارضتها لما اتّفق عليه علماء

---

[1]-* المصدر نفسه، ص112.

[2]-* محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 221.

[3]-* الإسلام والنصرانية، ص222.

الإسلام؟! هل يمكن أن يكون ذلك إيمانا عقليا وقلبيا من ابن رشد بصحة مقولات أرسطو؟ ولو كان الأمر كذلك، أي أنّ الأمر لا يعدو أن يكون بحثا علميا أدّى به إلى التسليم بتلك المقولات، لوجدنا ابن رشد – ولو لمرّة واحدة – ينقد أرسطو أو يعارضه في مسألة من المسائل أو يثبت خطأه في قضيّة من القضايا. فالمنطق يقتضي أنّ أرسطو بشر يخطئ ويصيب، ولا يمكن بأي حال من الأحوال – أن تكون كل مقولاته صحيحة. وهذا ما أثبته ابن سينا والغزالي وابن تيمية ... فقد عارضوا أرسطو في أكثر من مسألة بالدليل البرهاني وحتى بالاعتماد على الفلسفة نفسها. فهل عجز ابن رشد أن يجد ولو ثغرة واحدة في منطق أرسطو؟!

والذي نتصوّره أنّ ابن رشد حكم على نفسه مسبقا بالفشل العلمي في تناوله لفلسفة الرجل، ذلك أنّه لم يتعامل مع فكره تعاملا نقديا علميا يقوم على الشرح والتشريح والفحص والتمحيص. فهو لم يكن مؤمنا بآراء أرسطو بقدر ما كان مفتتنا به افتتانا أعماه عن سقطاته وزلاّته.

وربما يعود هذا الافتتان إلى الغرور الذي طالما لمسناه في خطاب ابن رشد، والتعالي الذي ميّز ردوده على بقيّة الفلاسفة وعلى رأسهم الغزالي، زد على ذلك إتقانه وتخصّصه في شرح فلسفة أرسطو وقد فاق فيهما أقرانه المعاصرين له، ممّا رشحه لأن يكون شبه ناطق رسمي باسم الفلسفة اليونانية ، فكانت ترجمته لكتب أرسطو- والتي كرّس لها حياته بأكملها – تأخذ منحى دفاعيا يتجاوز النقل والشرح إلى التبنّي والدفاع المستميت عنها . فكأنّما وجد الرجل نفسه بمثابة المنقذ الوحيد لفلسفة أرسطو فغمره شعور قوي بأنّه الوصي عليها والمؤتمن على مضامينها، فكأنما ولدت من رحمه وصدرت

عن علمه، ممّا يحتّم عليه تغذيتها ورعايتها ونشرها والتبشير بها كلّفه ذلك ما كلّفه.

لقد دخل ابن رشد بحرا استعصى عليه الخروج منه، فظنّ أنّ العالم بأسره جزيرة من جزره منه ينبع وفيه يصب.

ولو أنه سمح لنفسه ولو لمرّة واحدة بالنظر النقدي لفلسفة أرسطو لوجد فيها من الثغرات والتناقضات ما يهدّئ من تعصّبه له. ولكنّه تغاضى – عمدا- عن كلّ تلك التناقضات التي لم تكن لتمرّ دون ملاحظته إياها، وذلك لأنّ هدفه لم يكن الوصول إلى الحقيقة كما زعم بقدر ما كان همّه أن يكون بوقا دعائيا لفلسفة أرسطو.

ولنضرب مثالا على ذلك: فقد عوّدنا ابن رشد على منهج علمي موضوعي في شرحه وتفسيره لبعض كتب أرسطو، وذلك بأن يورد النص الأرسطي بحرفيته، ثم يتولى تفسيره. ولكنّه حاد عن هذا المنهج في كتبه الأخرى وهي التلاخيص. فكان يورد فلسفته في قالب تلاخيص ويضمّنها آراءه، ويدمجها مع فلسفة أرسطو حتى لا نكاد نميّز بينهما. وفي كلّ ذلك يذهب في ذهن القارئ أنّ النص الأرسطي الأصلي يمثل أساسا لتلك التلاخيص.

ولكنّنا عندما رجعنا إلى "كتاب النفس" الأصلي لأرسطو كما ترجمه الدكتور أحمد فواد الأهواني، وجدنا أنّ تلخيص ابن رشد لمسائله لم يكن وفيّا وأمينا، أو على الأقل لم يكن تلخيصا نقديا وإنما كان تلخيصا أيديولوجيا.

فلنستمع إلى أرسطو وهو يقول حول التخيّل والإحساس : "أمّا أنّ التخيّل يختلف عن الإحساس فهذا بيّن: ذلك أنّ الإحساس إمّا قوة وإمّا فعل...

وأيضا فإنّ الإحساسات صادقة دائما."[1] ثم يقول بعد ذلك بسطر واحد:" وعندئذ يكون الإحساس صادقا أو كاذبا." وهو بذلك يناقض نفسه. ويعلّق الدكتور الأهواني على هذه الجملة الأخيرة والتي وضعها بين قوسين قائلا في الهامش رقم 1 من نفس الصفحة:" جميع المفسّرين يضعون هذه الجملة بين حاصرتين لعدم صحّتها."

فماذا كان موقف ابن رشد من هذا التناقض وهذا الخطأ؟ ! إنه بكل بساطة يتغاضى عنهما ويتجاوزهما مكتفيا بالقول أن الإحساس "من الأمور الضرورية لنا."[2]

لقد تجاوزت نظرة ابن رشد لأرسطو من مجرّد استاذ وعالم وفيلسوف إلى ملهم للبشرية لن تجود الأرض ولا السماء بمثله. ويكفي أن تسمع منه – حرفيا- رأيه في أرسطو حتى تقتنع بأنّه فني فيه فناء الصوفية في معبودهم، فهو يقول :"أرسطو هو الذي اكتشف النظريات وأثبتها، إذ أنّ ما نجده من هذه العلوم في مصنّفات القدامى ليس جديرا بأن يعتبر جزءا من هذه النظريات، بل إنّنا نستطيع القول بدون تردّد بأنّها لا تتضمّن حتى مبدأها."[3] وبذلك ينسف ابن رشد كلّ جهود الفلاسفة الذين تقدّموا على أرسطو، بجرّة قلم، وكأنّ الفلسفة ونظرياتها لم تر النور إلاّ مع أرسطو. وأقلّ

---

[1]-* أرسطو: كتاب النفس، نقله إلى العربية د/ أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، ط2، 1962 دار إحياء الكتب العربية، ص105

[2]-* ابن رشد: كتاب النفس، نقله الدكتور الأهواني في المصدر السابق هامش رقم 1، ص105

[3]-* بيار دوهيم : مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي دار الفكر – دمشق ط2، 2009 ، ص14.

ما يقال في هذا الحكم اللاّعلمي والمتهوّر إنّه إجحاف في حق البشرية وفي حق التاريخ، ولا يصدر مثله عن مثله.

ويزداد ابن رشد شططا في تعصّبه لأرسطو حتى لم يترك للباحثين بابا للشك في أنّ ترجمته لكتبه خرجت عن قيمتها العلمية وتدنّت إلى أسفل درجات الانبهار الأعمى، ذلك أنه لم يكتف بأن جعل أرسطو مبدأ العلوم والنظريات بل قتلها بموته إذ يقول:"وهو الذي أتمّها إذ أنّ كلّ الذين أتوْا من بعده إلى يومنا هذا، أي خلال خمسة عشر قرنا لم يضيفوا إليها شيئا، كما أنه لا أحد اكتشف في قوله خطأ يستحق الذكر."[1]

أليس في هذا البهتان استهتار بالبشرية جمعاء واستخفاف بعقول الناس. فهل أجدبت النفوس البشرية وأصيبت العقول بالعقم منذ ذهاب أرسطو؟!

إنّ خطورة هذا الكلام لا تقف عند التجنّي والافتراء بل تتجاوزه إلى التشكيك حتى في حكمة الأنبياء. فالقارئ لوصف ابن رشد لأرسطو لا يتصوّر أنّ المعني بهذا الوصف بشر عادي بل ربّما يتصوّره نبيّا مرسلا، وربّما هذا ما يحوم حوله ابن رشد ولكن لا يصرّح به حذرا وخوفا، فهو يقول:"إنّ وجود مثل هذه القوّة في شخص واحد يعدّ معجزا وغريبا، وبرغم كون هذه الملكة قد وجدت عند إنسان فإنّها جديرة بأن تعد إلهية أكثر من كونها إنسانية ... فأرسطو هو الأمير الذي يستمدّ منه كلّ الحكماء الذين أتوْا من بعده كمالهم."[2] "ذلك أنه انفرد بالحق، حتى إنّه الذي كمل عنده الحق."[3]

---

[1]-* مصادر الفلسفة العربية، ص14 وانظر أيضا ظهر الإسلام لأحمد أمين، مكتبه النهضة المصرية، المجلد 2، ج 3 ص 249

[2]-* مصادر الفلسفة العربية، ص15

[3]-* ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الأوّل، ص10، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، نشره الأب بويج في ثلاثة أجزاء

وهنا مربط الفرس. فلم يعد فكر ابن رشد مجرّد امتداد للفكر الأرسطي، بل أضحى الرجل – من خلال ترجمته لكتب أرسطو – يحمل مشروعا كاملا ومخططا واضحا يهدف إلى تقزيم دور الشريعة والتنقيص من قيمة الوحي في الوصول بالبشرية إلى الكمال المعرفي. هذا الكمال الذي لا سبيل لبلوغه إلاّ بالفلسفة، وهو هدف يقتل ابن رشد نفسه ويفني عمره في سبيل تمريره فيقول:" ولقد كانت استعدادات هذا الرجل (أرسطو) العظيم عجيبة، واختلافات تكوينه عن تكوين غيره بدرجة يبدو معها وكأنّه الرجل الذي أوجدته العناية الإلهية، لكي تعلّمنا نحن البشر التمام الذي يمكن أن يبلغه الإنسان بما هو إنسان، من خلال اكتشافات أسمى تمام يمكن أن يبلغه الجنس البشري عندما يتشخص ويصبح محسوسا. لذلك أطلق عليه القدامى صفة الإلهي.[1] وقال ابن رشد في موضع آخر: إنّ برهان أرسطو لهو الحق المبين." [2] ثم يقول:"سبحان الذي اصطفى هذا الرجل من بين جميع البشر في مجال الكمال الإنساني... ولنشكر الله الذي اصطفى الرجل في هذا المجال وفضّله على غيره فوضع فيه كرامة الإنسان بذاتها وفي أسمى مراتبها التي

[1]-*دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، ط2 القاهرة 1954، ص 295

[2]-* د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، القاهرة 1948، ص74.

لا يمكن أن يبلغها أيّ إنسان في أي عصر.[1] فأرسطو هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء."[2]

فإذا كان أرسطو إلهي الصفة فكذلك تكون الفلسفة إلهية الصفة وبالتالي على البشرية أن تدرك أنّه لا عذر لهم في الاكتفاء بالنبوّة والوحي، ولا مناص لهم من الاستهداء بالفلسفة لبلوغ سبيل الكمال والرشاد فاعتبروا يا أولي الأبصار!!! حدّثكم رسول أرسطو وكاتم سرّه وناشر علمه والقائم بأمره المخلص الوفي لدعوته ابن رشد !

والويل كلّ الويل لمن تسوّل له نفسه معارضة أرسطو. لذلك يتولّى ابن رشد الردّ على هؤلاء فيقول : "وإذن فلا أحد من الناس يكون أسخف رأيا ولا أقلّ علما ممّن يشكّ في نظريات أرسطو. فنرى هكذا ابن سينا قد أقدم على ذلك في كلّ مؤلفاته. وأشنع ما فعله هذا المبتدع الابتعاد عن الانضباط المنهجي الأرسطي فسار في طريق مغايرة لطريق الفلسفة. وذلك ما حدث للفارابي في كتابه في المنطق."[3]

وبعد هذا التخريف يحق لنا أن ننزع صفة الرشد عن ابن رشد. ويحق لنا كذلك أن ننزع صفة الحداثة على أفكاره. فطالما اعتبره الحداثويون الجدد رائدا للحداثة متقدّما على عصره، وهو لا يدعوهم إلاّ إلى التقليد والجمود. ولو قدّر للعلماء والباحثين والفلاسفة والمبدعين أن يشاركوا ابن

---

[1]-* بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية، ص 15

[2]-* كامل محمد عويضة : ابن رشد فيلسوف العرب والمسلمين، دار الكتب العلمية بيروت 1993،ص47

[3]-* بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية ، ص16

رشد ثقته وتسليمه بمذهب أرسطو، لكان عملهم لا يعدو أن يكون اجترارا لأقوال أرسطو، ولكان أقصى ما يمكن فعله هو الدوران في فلك أفكاره . وعندئذ تكون الفلسفة والعلم تحجّرا وجمودا.

وهذا ما وقع لابن رشد الذي كبّله انبهاره بأرسطو وشلّ فكره إلى درجة الاعتقاد بأنّ حقيقة الكون كلّها توجد طيّ مؤلّفات أرسطو التي لا مهمّة للعالم إلاّ محاولة استخراجها منها.

وبناء على ذلك خرج ابن رشد عن طائلة العلماء الذين نستأمنهم على تعليم الناس. فلا مجال – بعد هذا التعصّب المقيت لرجل من البشر – أن نتصوّر ابن رشد قد يفيد المسلمين في شيء سواء في الفقه أو في علم الكلام أو حتى في الفلسفة.

فكان حريّا به أن يلتزم الحياد والموضوعية – على الأقل في نقله لأقوال الفلاسفة الذين عاصروا أرسطو، يقول المفكر الإيطالي جورج فالا:" لا عجب أن يقول أرسطو بمثل هذه الأغاليط. فلقد أتى بكثير من الآراء هي دون هذا الرأي قيمة. وفي هذه المسألة يعيب عليه الأفلاطونيون جهله وعدم سداد حكمه. لذلك وقع التخلّي عنه فصدئ ولم يحفل أهل العقل إلاّ بأفلاطون. ولكن سرعان ما برز همجي من المجاهل ونهم مطلق الغباء، أعني ابن رشد ذا الدماغ النتن فاستطاع بالأقاويل المغالطية التي يستلذّها وبالحيل السفسطائية أن يقدّم أرسطو تقديما أفلاطونيا."[1]

[1]-* بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية ، ص315

ينطلق الغزالي في ردّه على الفلاسفة منطلقا علميا . فهو قد درس الفلسفة دراسة عميقة، وحذق مناهجها واطلع على دقائق مقولات الفلاسفة. ثم قام بمقابلتها مع مناهج الفكر الإسلامي ومقتضيات الأصول العقائدية الإسلامية، فوجد بينهما فروقا تصل إلى حدّ التناقض والتضارب. وبناء على ذلك راح يبطلها ويكفر أصحابها. فكان عمله تأسيسا فمقارنة فاستنتاجا. وبذلك انتصر أبو حامد على الفلاسفة وفنّد أقوالهم، إذ أنّ منطلقه كان البحث عن الحقيقة والدفاع عن العقيدة التي هي لبّ الحقائق، ولم يكن أبو حامد في كلّ ذلك متحاملا تحاملا انفعاليا على الفلاسفة، لذلك جاء خطابه برهانيا وموضوعيا. فقد نادى بتكفير كلّ من يغيّر الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات بغير برهان قاطع، إذ لا برهان على استحالة ردّ الأرواح إلى الأبدان، وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين، فيجب تكفير كلّ من تعلّق به وهو مذهب أكثر الفلاسفة.[1] وبذلك ينتهي الغزالي في آخر تهافته إلى القول بتكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث هي:

1- قدم العالم وأنّ الجواهر كلّها قديمة
2- قولهم إنّ الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.
3- إنكارهم بعث الأجساد.

[1]-* الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 191 نقله كامل محمد عويضة: ابن رشد الأندلسي ، ص53.

فهدفه إذن دحض كل ما يأتي به الفلاسفة معارضا للعقيدة. وهذا لعمري هدف نبيل وواضح يجعل من بحوث الغزالي وردوده أعمالا موضوعية ومتزنة لا تخفى فيها المنطلقات ولا المناهج ولا الأهداف.

أمّا ردود ابن رشد وخاصة منها كتابه تهافت التهافت فكانت أعمالا انفعاليه تصدر عن خلفيات إيديولوجية وذاتية. ذلك أنّه - بما أنّه فيلسوف - رأى نفسه معنيا بخطاب الغزالي ووجد نفسه في قفص اتّهامه. فانبرى يدافع عن نفسه وعن أقرانه من الفلاسفة، فخرجت بذلك ردوده عن الاتزان والموضوعية، ولم يعد هدفه البحث عن الحقيقة ولا الدفاع عن العقيدة بقدر ما كان هدفه تبرئة الفلاسفة - وهو من ضمنهم - من الكفر الذي ألزمهم به الغزالي.

وهكذا جاء خطاب ابن رشد سطحيا لا يكاد يرفع اللبس عن مقولات الفلاسفة بل ربما يزيدها غموضا ومراوغة. فهو يحاول أن يبيّن أنّ المسائل التي كفّر الغزالي فيها الفلاسفة ليست كما تأوّلها، فمسألة الخلود عندهم من المسائل النظرية.[1] وأمّا قولهم إنّ الله لا يعلم الجزئيات

[1]-* الغزالي يعتبر المعاد الجسماني عقيدة إيمانية، أمّا ابن رشد فاقتضب الحديث حول المسألة، ولم يورد الأدلّة، ولا بحث في اعتراضات الغزالي، بل اكتفى بحكم عام هذه خلاصته: من مبادئ الشرع الإيمان بوجود جزاء أخروي ، وتمثيل المعاد بالأمور الجسمانية أفضل للجمهور من تمثيله له بالأمور الروحانية . فلْيؤْمن الجمهور بمعاد جسماني. أمّا الحكماء فلهم التأويل، إنّما فرضهم ألاّ يصرّحوا بتأويلاتهم الخاصة في هذه المسألة. "فابن رشد لا يؤمن بالمعاد الجسماني، إنّما يحجم عن البوح برأيه، ويرى أن يؤمن به الجمهور، لأنّه أقرب إلى فهمه." انظر فلاسفة العرب ابن رشد والغزالي التهافتان ليوحنا قمير، ص45.

فيزعم ابن رشد أنه ليس من قولهم . وقولهم بقدم العالم ليس هو المعني الذي كفّرهم به المتكلّمون.[1]

ولعلّ القارئ يلاحظ أنّ كلام ابن رشد هذا لا يرقى إلى مستوى الردّ العلمي ولا يمكن أن يضاهي خطاب الغزالي في وضوحه ودقته وعلميته. يقول الدكتور عمر فرّوخ:" ثم إنّ ابن رشد تولّى الدفاع عن آراء الفلاسفة والردّ على الغزالي في كلّ مسألة، حتى في ما لا يجوز الردّ عليه: قال الفلاسفة القدماء إنّ السماء وما فيها من النجوم بمثابة الحيوان، فردّ عليهم الغزالي.

ومع أنّ ابن رشد يجب أن يعلم أنّ مثل هذا الرأي بعيد عن العقل والصواب، فإنّه ردّ على الغزالي ودافع عن الفلاسفة . وممّا يؤسف له أنّ ابن رشد قال في هذا الفصل، في معرض الردّ على الغزالي:" والمكابرة في ذلك قِحَة."[2]

وربما فطن ابن رشد إلى قصور ردّه عن الإقناع، فأراد صرف نظر القرّاء عن ردوده الانفعالية محوّلا وجهتهم إلى شخص الغزالي نفسه لينتقص من قيمته العلمية عساه بذلك يصل إلى التقليل من شأن هجوماته الكاسحة على الفلاسفة، فهو يقول:" فتعرّض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرّض لا يليق بمثله فإنّه لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أنّه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هنا على غير

---

[1]-* ابن رشد : تهافت التهافت ص 134-135

[2]-* عمر فرّوخ: المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الأولى 1970 م ، ص247.

حقائقها وذلك من فعل **الأشرار** وإمّا أنه لم يفهمها على حقيقتها. فتعرّض إلى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعال **الجهّال** والرجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين..."[1]

فانظر إلى ابن رشد كيف يتحايل على القرّاء ليجعل من الغزالي إمّا شرّيرا أو جاهلا، وانظر إلى نفاقه في التظاهر بأنّ الغزالي يجلّ عنده عن هذين الوصفين رغم حصره إيّاه في أحدهما. فإنْ كان حقّا ينزّه الغزالي عن الشرّ والجهل، فما هي الفرضية الثالثة التي يحشره فيها !؟ يجيبنا ابن رشد بكلام أقل ما يقال فيه إنه لا يليق بفيلسوف فضلا عن أن يليق بقاضي القضاة فيقول:" ولكن لا بدّ للجواد من كبوة، فكبوة أبي حامد هو وضعه الكتاب ولعلّه طرأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه."[2]

فليت شعري متى كان الردّ على كتاب ينحصر في جعل تأليفه خطأ !؟ فعوضا عن تناول مسائل الكتاب بالبحث والتمحيص والنقد والنقض نجد ابن رشد يكتفي بالحكم على النوايا وذلك بأن جعل قصد الغزالي من كتابه "تهافت الفلاسفة" التشويش[3]، وبأن جعل من اسم الكتاب موضوعا للدرس والانتقاد فقال:" ولذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به كتاب التهافت بإطلاق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة، وكان

---

[1]-* ابن رشد : تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهوّاري، المكتبة العصرية بيروت، 1424 هـ / 2003 م ، ص 102.

[2]-*ابن رشد : تهافت التهافت ص 102

[3]-* المصدر نفسه ص 49

أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل."[1] وليس بعد هذا السخف سخف.

فلماذا يراوغ ابن رشد ويدور حول الكتاب ودوافع تأليفه ويدندن حول تسميته دون الولوج في صلب موضوعه. فإمّا أن يكون الغزالي مصيبا في تخطئة الفلاسفة وبالتالي يبقى على ابن رشد التسليم بذلك. وإمّا أن يكون الغزالي مخطئا في ذلك وما على ابن رشد وأمثاله إلاّ بيان خطئه وتوضيح وجه الصواب في أقوال الفلاسفة . وأمّا أن نخرج بالبحث عن موضوعه ونتناول الشكل دون المضمون فهذا لعمري اعتراف ضمني بقوّة حجة الغزالي ومدى نجاحه في إفحام الفلاسفة.

ولكنّ ابن رشد لا يسلّم بذلك ولا يذعن للحق، وهذا ديدن المكابرين والمعاندين، فهو يقول – وفي قوله مسحة من العجز غير المعلن - :"وإذا وضعنا أن الفلاسفة يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإنّما نحتجّ على خطئهم من القوانين التي علّمونا إياها[2] ... فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال[3] وبهذا يكون قد شوّش على العلوم..."[4]

فهل يعقل أن يقتحم الفلاسفة ميدان العلوم الإلهية بمنطق أرسطو، ويحجّرون علينا الردّ عليهم بالوحي الإلهي. فأيّ ظلم أكبر من هذا الظلم

---

[1]-* المصدر نفسه ص 75 و ص 124، والصفة الأخيرة يقصد بها كتابه تهافت التهافت.

[2]-*تهافت التهافت ص 236

[3]-* المصدر نفسه ص236

[4]-* تهافت التهافت ص 108

الذي يسمح للفلاسفة بالخوض في مجال -القول الفصل فيه للوحي- بأساليب خارجة عنه، ويُلْزم المتكلّمون في الردّ عليهم بنفس منطقهم ويُمنعون من الاستدلال بأدلة نقلية من داخله تخالف منطقهم !؟ وهكذا يتضح نفاق ابن رشد وتعصّبه للفلسفة وتنكّره للمنهج العلمي الذي يدّعي أنّه يطلبه لخصومه في حين لا يلتزم هو به. فلماذا لا يلتزم ما يلزم به غيره؟ أليس هو القائل: "من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه، كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه. وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه."[1]

[1]-* ابن رشد تهافت التهافت ص 167

الغزالي يمثل عقدة لابن رشد

رغم قرب عهده بالغزالي فإنّ ابن رشد لم يحظ بنفس المنزلة التي حظي بها الغزالي عند جمهور المسلمين سواء في الشرق أو في المغرب والأندلس. ورغم محنة الغزالي المتمثلة في عزوف المغاربة - في وقت ما - عن كتبه، فإنّها لم تكن بنفس الوتيرة التي وقعت بها لابن رشد. فلئن اختلف الناس في موقفهم من الغزالي بين مؤيد ورافض، فإنّهم أجمعوا على رفض ابن رشد في شخصه وأفكاره.

وزاد على همّ ابن رشد ما اشتهر به الغزالي من نجاح منقطع النظير في التصدّي للفلاسفة وتخطئتهم وتكفيرهم أحيانا. وبما أنه واحد منهم فقد تجرّد للدفاع عنهم وذلك بأن رشح نفسه ندّا وخصما يقارن الغزالي. ولكن كيف يرتقي هذا المرتقى الصعب وقد فاقه الغزالي تأليفا وتصنيفا في جميع العلوم وخاصة منها العلوم الشرعية.

فلم يكن أمامه سوى خوض تجربة تلك العلوم. وكانت تجربة مريرة وفاشلة إذ أنّها لم تفرز إلا كتابه في الفقه وأصوله الذي سمّاه بداية المجتهد. وقد كان ابن رشد يأمل في أن يقدّم نفسه للمسلمين على أنه من ذوي الاختصاص الشرعي من خلال كتابه هذا، عساه يمهّد بذلك لنفسه الطريق السالك لتمرير أفكاره الفلسفية. ولكن هيهات ! فالغزالي لم يخض غمار الفلسفة إلاّ بعد التعمّق في علوم الشريعة، ثمّ تفرّغ للفلاسفة بعد أن حنق مناهجهم وتعرّف على منطقهم، فكان كتابه تهافت الفلاسفة بمثابة الضربة القاضية التي أتت على أسسهم فاقتلعتها من جذورها .

وازداد ابن رشد غيظا من هذا الكتاب، وأدرك أنه عاجز عن مجاراة الغزالي في علوم الشريعة، فلم يجد بدّا من حرق كل المراحل التي مرّ بها الغزالي عساه يلتحق بركبه أو يفوقه، فكان كتابه تهافت التهافت الذي ألّفه وهو يعلم يقينا أنّ عدوّ الفلاسفة الفذ والذي ترتعد فرائص الفلاسفة منه خوفا وهو الغزالي، لن تتاح له فرصة الردّ على كتاب ابن رشد، لأنه بكلّ بساطة قد مات وترك المجال فيسحا أمامه ليقول ما يشاء.

ولا نبالغ إذا قلنا إنه لو كان الغزالي حيا ما تجرّأ ابن رشد على خط كلمة واحدة من كتابه تهافت التهافت، ولا تجرّأ على قول ما قال في كتابه فصل المقال من أنّ الغزالي كثّر الفساد بكتبه في الفلسفة من حيث أراد الصلاح.

لقد بلغت عقدة ابن رشد من الغزالي مبلغا عظيما وخطيرا جعل الرجل يخرج عن رشده ويفقد توازنه ويشط في أحكامه حتى وصل به الأمر إلى التنكّر لحرية الرأي وقبول الرأي الآخر وذلك بأن دعا إلى مصادرة كتب الغزالي.[1] والغريب أن الحداثويين الجدد يعتبرونه رائد الفكر الحر وضحية الإقصاء والمصادرة والتكفير. وهنا لابدّ من التذكير بأنّ ابن رشد هو من اعتمد أسلوب التكفير، ذلك أنّه كفّر خصومه من الأشاعرة فقال عنهم :"وهم الكافرون والضّالّون بالحقيقة."[2]

---

[1]-* ابن رشد : فصل المقال، ص 43.

[2]-* ابن رشد : فصل المقال، سراس للنشر، تقديم محمد علي الحلواني، تونس 1994، ص53.

وبما أنّ الرجل كان يكتب ـ في ردّه على الغزالي- بغضب وحقد، جاء كتابه تهافت التهافت انفعاليا ينمّ عن عقدة أوقعته في شر أقواله كلّما ذكر الغزالي. فمثلا عندما قال الغزالي :" وأمّا إثبات المذهب الحق فسنصنّف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا (التهافت) إن ساعد التوفيق إن شاء الله ونسمّيه (قواعد العقائد) ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم."[1] يعلّق ابن رشد على هذا الكلام قائلا:"وقد كان واجبا عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشكّكهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه. وهذا الكتاب لم يصل إلينا ولعلّه لم يؤلّفه"[2]

فانظر إلى هذه البذاءة في نقد الغزالي، وتأمّلْ بلادة فكر ابن رشد وكيف تدنّى إلى أسفل الدرجات وأحطها عندما اعترض بفرضية الموت – وهو أمر إلهي لا علاقة له بإبداع المبدع والمعلّم، ولا باستفادة المنتفع والمتعلّم – على الغزالي في ترتيب تآليفه. ومن ناحية أخرى نقول إنّ أغلب المناهج العلمية تقتضي طرح الإشكاليات أوّلا ثمّ بعد ذلك تأتي الحلول والإجابات.

هذا بالإضافة إلى أنّ ابن رشد لم يفهم أنّ كتاب إحياء علوم الدين هو الكتاب الذي وعد به الغزالي وفيه قواعد العقائد[3]. فإمّا أن يكون ابن

---

[1]-* ابن رشد تهافت التهافت، تقدم صلاح الدين الهوّاري، المكتبة العصرية، بيروت 2003،ص106

[2]-* المصدر نفسه، ص 107

[3]-* يشير أبو يعرب المرزوقي إلى أنّ الكتاب الذي وعد به الغزالي هو "الاقتصاد في الاعتقاد " انظر مفهوم السببية عند الغزالي للمرزوقي، ص52 هامش رقم 1

رشد على جهل بالكتاب فاعتقد أنّ الغزالي لم يؤلّفه، وإمّا أن الأمر التبس عليه لعدم وجود اسم "قواعد العقائد" مكان اسم "إحياء علوم الدين". وفي كلا الأمرين دليل على تخبط الرجل وسذاجته.

ولطالما استعمل ابن رشد ألفاظا نابية وأوصافا بذيئة في تعامله مع أقوال الغزالي، وهذا ينمّ عن حقد دفين يكنّه للرجل. وهذا الحقد هو الذي أوقع ابن رشد في الأخطاء المنهجية والأحكام المزاجية ممّا جعل الدكتور صلاح الدين الهوّاري يقول:"كعادته يحاول ابن رشد كلّما واجه مشكلة في النقاش أن يسند ما جاء به الغزالي إلى ابن سينا وينفيه عن كلام الفلاسفة ليبرّئهم منه، زاعما أنّ لهم فيه رأيا آخر ... فهو يحاول في كلّ محاوراته في هذا الكتاب (يقصد كتاب تهافت التهافت)، أن يحصر المعركة بين الغزالي وابن سينا، لا بين الغزالي والفلاسفة. فإذا أخطأ الغزالي برأيه شنّع عليه ، واتّهمه بالسفسطة، وإذا أصاب، اعترف بصواب ما أتى به، ونسب الخطأ إلى ابن سينا، ونفاه عن فلاسفته."[1]

وبلغ التطرّف وعدم الاتزان بابن رشد إلى درجة الحكم على النوايا، وهو ما يتنافى مع المنهج العلمي والنقد الموضوعي، فشكّك في النزعة العلمية لكتابات الغزالي واعتبره لا باحثا عن الحقيقة بل مريدا للفتنة، فيقول:"يجب أن لا تثبت التأويلات إلاّ في كتب البراهين... وأمّا إذا أثبتت في غير كتب البرهان، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ، وإن كان الرجل إنّما قصد خيرا، وذلك أنّه رام أن يكثّر أهل العلم بذلك، ولكن كثّر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرّق بذلك قوم إلى ثلب

[1]-* صلاح الدين الهوّاري في تعليقه على تهافت التهافت ، ص320 هامش رقم 1، وص 322 هامش رقم 1

الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه."[1]

فهل يعقل أن يكون الغزالي – وقد سمّاه جمهور المسلمين بحجة الإسلام- قد قصد إلى دفع الناس لثلب الشريعة؟ ! وكيف يستقيم هذا الكلام من ابن رشد بعد أن أقر في بداية قولته هذه بأن الغزالي إنّما قصد خيرا.

إنّما ينمّ هذا التناقض عن تذبذب ابن رشد في كلّ ما يقوله عن الغزالي، وما ذلك إلاّ لأنّ شبح الغزالي مازال يطارده ويعقّده، فهو يتهجّم عليه حينا مستغلا موته وغيابه واستحالة ردّه عليه، ثم يلين معه حينا آخر كلّما تذكّر قوة حجّته وصلابته في مقارعة أمثاله من الفلاسفة.

فالمسكين ابن رشد يكتب ما يكتب حول الغزالي وهو يرتعش وكأنّه يخيّل إليه أنّ الغزالي ربّما يبعث من جديد فيتولى أمره ويدحَض مزاعمه ويبطل أحكامه... وما ذلك إلاّ دليل على أنّ أفكار الغزالي الدامغة لا تزال ترنّ في عقل ابن رشد وذلك لشدّتها وقوّة حججها، فما أنفكّ ابن رشد منذ قراءة تهافت الفلاسفة "والمنقذ من الضلال" من الانكباب على مضامين الكتابين اللذين أصبحا الشغل الشاغل له ينام عليهما وينهض مذعورا بهما.

[1]-* ابن رشد : فصل المقال، دار المشرق بيروت، ط7، 1995 ، ص48

ابن رشد يناطح الأكباش في مسألة القضاء والقدر

عجبي كلّ العجب من هؤلاء الذين يكتبون في مسألة القضاء والقدر وهم يعرفون مسبّقا أنّهم لن يضيفوا جديدا، ولن يوضّحوا غامضا، ولن يفسّروا مبهما. غاية ما في الأمر أنّ المسألة استهوتهم وأثارت تفكيرهم، فأرادوا استعراض عضلاتهم اللغوية أو الفلسفية أو التاريخية لعرض مجمل المواقف التي ظهرت حولها، وهم لا يملكون القدرة لا على رفضها ولا على التدليل على صحّتها. فهم كمثل الحمار يحمل أسفارا . وهم بذلك يزيدون الطين بلّة ويضخّمون البحوث والتآليف كمّا وعددا حتى أن الباحث في المسألة يكاد ييأس لأوّل وهلة وهو أمام هذا الكمّ الهائل من التآليف ظنّا منه أنه لا يحق له التكلّم فيها إلاّ بعد قراءة كلّ ما كتب حولها، والحال أنّك لو جمعت ذلك في كتاب واحد لوسعه وَلَوَجدْته منحصرا في مواقف ثلاثة وهي القدرية، والجهمية، والكسب الأشعري[1].

ولسنا هنا في معرض تحليل هذه المواقف، فقد استوفينا ذلك بإذن الله في كتابنا "القضاء والقدر بين القرآن والإنسان"، ولكن غرضنا هو البحث عمّا إذا كان ابن رشد قد أضاف جديدا على تلك المواقف. فهو يقول : "وأمّا الأشعرية فإنّهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القدرية والجهمية، فقالوا إنّ للإنسان كسبا، وإنّ المكتسب به والمكتسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له. فإنّه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بدّ

[1]-* انظر كتابنا : القضاء والقدر بين القرآن والإنسان، مطبعة الكرنيش طبرقة- تونس 2002، ص 27

مجبور على اكتسابه."[1]. والذي يسمع هذا الكلام ينتظر من صاحبه أن يقدم لنا موقفا رابعا أكثر وضوحا وحسما في المسألة.

إلاّ أنّ ابن رشد لم يضف جديدا، فقد جاء موقفه الفلسفي في شكل محاولة تلفيقية تجمع بين التسيير والتخيير. فهو يدور في فلكهما، إذ أنّه يرجع الأعمال الإنسانية إلى إرادة حرّة من جهة وإلى أسباب طبيعية من جهة أخرى، فيقول : "يظهر أنّ الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لمّا كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتمّ لنا إلاّ بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتمّ بالأمرين جميعا."[2]

فالإنسان عند ابن رشد مسيّر ومخيّر في آن واحد وفي فعل واحد. وهذا محال لأنّ الشيء لا يكون محلاّ لنقيضيْن في آن واحد. ولذلك لا سبيل لفهم موقفه كمحدّد واضح لطبيعة الفعل الإنساني. فإذا ما تعمّقنا أكثر في قوله، وجدناه سلخا وتكرارا لنظرية الكسب[3] للأشعري، الذي زعم أنّه ألّف كتابه " مناهج الأدلّة" للردّ عليه وعلى سائر المتكلمين. فلم يستطع ابن رشد

---

[1]-* ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سراس للنشر 2009 تونس، ص126

[2]-* المصدر نفسه، ص 128

[3]-* الكسب عند الأشاعرة عبارة عن تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور . قالوا: أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارا فإذا لم يكن هناك مانع أوْجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له." الكشاف للتهانوي

الخروج من الجبرية المقنّعة، فهو يقول :"هذه الأسباب التي سخّرها الله من خارج ليست هي متممّة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين."[1]

فهو يقرّر بكلّ وضوح خضوع الإنسان للأقدار بشكل حتمي حتّى وَلَوْ سَمّى هذه الأقدار أسبابا مواتية. فأيّ معنى لإرادة الإنسان وحرّيته إذا كانت أعماله انعكاسا شرطيّا لهذه الأسباب؟ ! فهو يضيف قائلا: "ولمّا كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتمّ ولا توجد إلاّ بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود. وإنّما كان ذلك واجبا لأنّ أفعالنا تكون مسبّبة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكلّ مسبّب يكون عن أسباب محدودة مقدّرة، فهو، ضرورة، محدود مقدّر."[2]

فأيّ إضافة زادها ابن رشد على قول الأشعري وهو يصرّح:"فقد تبيّن لك كيف لنا اكتساب، وكيف أنّ مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق."[3]

---

[1]-* ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 128

[2]-* المصدر نفسه، ص 129

[3]-* المصدر نفسه، ص 130

يهدف الأشاعرة من خلال دراستهم لمبدأ السببية إلى ربطه بالإيمان، وتأكيد وجود الذات الإلهية العليا بالنسبة إلى رجل العلم الطبيعي، وتحديد العلاقة بين الإرادة الإلهية العليا وبين القوانين التي تسيّر الطبيعة ومختلف أجرامها.

وكان موقف الأشاعرة من السببية حصيلة قولهم بالجزء الذي لا يتجزّأ. فليس للذرّات عندهم بقاء مكاني ولا بقاء زماني. وذلك لأنّ الأعراض لا تبقى زمانيْن، فالعرض اللاحق للجوهر في هذا الزمن، هو غيره في زمن آخر. وبالتالي فالعلّة الطبيعية ليست خالقة للعالم الحادث، وإنّما يخلق الله الأجزاء التي يتكوّن منها العالم المادّي، أي الجواهر والأعراض، خلقا متجدّدا. وبالتالي ينتفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما وبين وجوده في اللحظة السابقة لها وفي اللحظة اللاحقة لها مباشرة. "وهذا يعني أنه إذا كانت توجد سلسلة من الكائنات على التوالي، فليس ذلك دليلا على أنّ هذه الكائنات تؤلّف عالما واحدا كما يخيّل لنا."[1] أمّا ما يتراءى لنا في هذا التسلسل وهذا التوالي من ظاهرة تبدو كأنّها ظاهرة ترابط سببي بين الموجودات والحوادث، فمرجعه إلى الله الذي أجراها مجرى العادة بإرادة منه.

فالأشعري يرى إذن أنّ كلّ ما هو ممكن الوجود إنّما يستند في وجوده إلى الله ابتداءً، "فالإحراق مثلا قد اعتدنا أن نراه يحصل عقب مماسة النار، فبدا لنا أنّ النار هي سبب الإحراق، في حين أنّ الإحراق يحصل بخلق

[1]-* الفخر الرازي: المحصل، طبعة مصر 1323 هـ ، ص11

من اللـه مستقل عن خلقه للنار... فاللـه يستطيع بقدرته عـلى كـلّ شيء، أن يوجـد المماسة للنار من غير إحراق، وأن يوجد الإحراق من غير مماسة النار، وإنـه إذا حصـل ذلك فليس خرقا لقانون الخلق الإلهي، وإنّما هو خرق للعادة ليس أكثر"[1]

فالعقل لا يدرك تعاقب الأسباب إلاّ داخل طوره. فإذا خرجت هـذه الأسـباب عن طـور العقـل وجـب الرجـوع إلى السـمع والنقـل، وتفـويض ذلـك كلّـه إلى خـالق الأسباب، فإنّه لا فاعل سواه، وجميع الأسباب ترتقي إليـه. أمّـا الأسـباب القريبـة التـي تقع في مستقرّ العادة فإنّ في وسع العقل أن يدركها كما يقول ابـن خلـدون. فـالمنطق التجريبي ينظر في انطبـاق أحكـام العقـل عـلى الظـواهر الخارجيـة لاسـتقراء أسـبابها وقوانينها. ولولا اعتقادنا أنّ لهذه الظواهر أسبابا تقع في مستقر العادة، لما صحّ لـدينا علم من العلوم التجريبية.[2]

وأمّا الغزالي فبالرغم من كونه لم ينكر وجود السببية في حدّ ذاتهـا، بـل أقرها على وجه العادة ونفاها كـتلازم ضروري بـين الأسـباب والمسـبّبات[3]، فـإنّ ابـن رشـد اسـتغل رأيـه وحملـه عـلى ظـاهر قولـه دون التمييـز بـين الوجـود

---

[1]-* الجرجاني : شرح مواقف عضد الدين الإيجي، طبعة استانبول 1276هـ ص 54

[2]-* ابن خلون : المقدمة، ص 459 وما بعدها.

[3]-* يقول محمد عبد الهادي أبو ريدة:"يجب أن ننبّه إلى أنّ نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعلّة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكار للعلّية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد، وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محكّ النظر ومعيار العلم." تاريخ الفلسفة في الإسلام، الدار التونسية للنشر 1980،ص348.

على وجه العادة والوجود على وجه التلازم الضروري وانبرى يهاجمه ويخطّئه.

ويوجز الغزالي تصوّر الفلاسفة للسببيّة في هذه العبارة:"... حكمهم (يعني الفلاسفة) بأنّ هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسبّبات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ، ولا في الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبّب دون السبب."[1]

والذي تجب الإشارة إليه هو أنّ الغزالي لا ينكر الترابط المشاهد بين أشياء عالم التجربة وحوادثه، وإنّما ينكر دعوى الفلاسفة أنّ الله ذاته لا يمكن أن يوجد السبب دون المسبّب أو المسبّب دون السبب. لأنّه إذا كانت هذه الحتمية السببيّة الفلسفية صادقة، فلا مكان إطلاقا للمعجزات. وإذا كان مجرى العالم ضروريا ولا يمكن أن يكون غيره، فلن يبقى لقدرة الله المطلقة من وجود. "وإذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن، والواجب مستغن عن علّة، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبّب الأسباب."[2] فهذا هو النقد الذي يوجّهه الغزالي للفلاسفة، وذلك لأنّهم يريدون أن يعوّضوا الفاعل الحر (الله) بالطبائع الفاعلة والمنفعلة.[3]

---

[1]-* الغزالي : تهافت الفلاسفة، تقديم صلاح الدين الهوّاري، المكتبة العصرية صيدا – بيروت 2003م ، ص173.

[2]-* تهافت الفلاسفة ص 73

[3]-* أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببيّة عند الغزالي، دار بو سلامة للنشر تونس 1978 ص29

ولكنّ ابـن رشـد في ردّه عـلى الغـزالي لا يعـرض نقـد الغـزالي بهـذه المنهجيـة الواضحة، وإنّما يسوقه بشيء من التمويه الذي يوحي للقارئ بأنّ نفي الغزالي للحتمية السـببية يـؤدّي إلى نتـائج لا منطقيـة. وهـذا دليـل عـلى أنّ ابـن رشـد ظـلّ سـجين التقسيمات السطحية التي جعلته لا يرى من قول الغزالي إلاّ الجانب السلبي، وبذلك " لم يـتمكن ابـن رشـد مـن الخـروج عـن العقـل اليونـاني الـذي يعتـبره العقـل الوحيـد الممكن."[1] فهو يزعم أنّ نفي السببية وضرورتها تكذيب لله ذاته حيث يقول في القـرآن (ولن تجد لسنّة الـلـه تبديلا)[2]، كما أنّ نفي السببية مناقض لطبيعـة العقـل الإنسـاني، "والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، فمـن رفـع الأسـباب فقـد رفع العقل وأبطل العلم."[3] فهو يؤكد أنّ الـلـه أوجد الموجودات بأسـباب سـخّرها مـن خارج، وهي الأجسام السـماوية، وبأسـباب أوْجـدها في ذوات تلـك الموجـودات وهـي النفوس والقـوى الطبيعيـة. فالعقـل عنـد ابـن رشـد هـو إدراك الموجـودات بأسـبابها. ويعلّق المستشرق دي بور على فكر ابن رشد بقوله : "وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفـا لمـا أثبتتـه علـوم العقائـد في الـديانات الـثلاث الكبرى في عصره" وذكر منها "قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علّة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالا للعناية الإلهية ، أو للخوارق أو نحوها."[4]

---

[1]-* أبو يعرب المرزوقي : مفهوم السببية عند الغزالي ، ص55

[2]-* سورة فاطر آية 43.

[3]-* ابن رشد : تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهوّاري، ص 335

[4]-* دي بور: تاريخ الفلسة في الإسلام ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة الدار التونسية للنشر 1980، ص402.

والحقيقة أنّ الغزالي لم ينف أبدا النظام في العالم وإنّما نفى نسبة الضرورة لهذا النظام الذي يبدو وليد أفعال ثلاثة من أفعال الإرادة الإلهية: الحكم والقضاء والقدر. وهي تعبير عن إرادة الله، فلا تقابل العقل بل هي مصدره. فمن حيث هي أفعال تلقائية إرادة، ومن حيث هي نتيجة وخاتمة لذاتها عقل . وكون العالم هذا العالم المتعيّن، وكذلك كون كلّ موجود هذا الموجود نتيجة فعل الحرية المطلقة.[1]

وهكذا يخلص الغزالي إلى أنه لو كان العالم ضروريا لَمَا احتيج إلى الله. وبالتالي فلا وجود للضرورة في مجال الطبيعة، فهي فكرة من أفكار الخيال تريد أن تجعل من التجربة، التي ليست إلاّ عادة، قاعدة كليّة لمجرى الوجود: "وأكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس : فإنّهم تصوّروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه، قدّروا استحالته."[2]

فالحاصل إذن أنّ الله تعالى هو السبب الأوّل والوحيد لكلّ شيء. وإرادته ليست كإرادتنا مقيّدة بالبواعث والعوامل، وإنّما هي إرادة محضة تفعل ما تشاء كما تشاء. وليس في الفلاسفة المحدثين من نحا نحو الغزالي في هذه المسألة إلاّ الفيلسوف الأنكليزي دافيد هيوم، فهو ينكر ارتباط العلة بالمعلول ارتباطا ضروريا، ثم إن الإنسان عنده لا يشاهد إلاّ تعاقب ظاهرتين، وليس تعاقبهما دليلا على وجود السببية.

---

[1]-* المرزوقي : مفهوم السببية عند الغزالي، ص114.

[2]-* الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المرّاق، ط3، الدار التونسية للنشر 1989، ص 108.

وإذا قال ابن رشد للغزالي أنّ رفع الأسباب مبطل للعلم، وإنّ ذلك يؤدّي في النهاية إلى قلب الكتاب حيوانا والعصا ثعبانا قال الغزالي: "إنّ الله خلق لنا علما بأنّ هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّع أنّ هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسّخا لا تنفك عنه."[1] ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة، ولا من بذر الكمثري تفاح."[2]

وهذا يؤكّد ما قلناه سابقا من أنّ إنكار الغزالي لمبدأ السببية يرجع إلى رغبته في ترك باب المعجزات مفتوحا. يقول جميل صليبا:" فأنتم ترون أن الغزالي لم يشك في مبدأ السببية الطبيعية إلاّ في سبيل الدفاع عن العقيدة الدينية، لأنّ القول إنّ الطبيعة تعمل بنفسها على وفق نظام ثابت، مضادّ للقول إنّ الله قادر على كلّ شيء... كما أنّ القول بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسبّبات مضاد للقول بوجود الخوارق والمعجزات."[3]

إنّ السببية الوحيدة التي يقرّها الغزالي هي تلك التي تنبني على إرادة مطلقة واختيار حر ومعرفة شاملة، وهذه صفات إلهية، فالله إذن عالم مريد يفعل ما يشاء ويخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد. وإذا كانت الأسباب والمسببات الطبيعية لا تنطوي على تلازم ضروري، فإنّ ارتباط جميع حوادث الكون بالفاعل المريد ينقل السببية من المستوى الطبيعي إلى المستوى الإلهي. يقول الشاطبي: "سبحان من ربط الأسباب بمسبّباتها ليهتدي العاملون.

---

[1]-* الغزالي: تهافت الفلاسفة، تقديم صلاح الدين الهوّاري، المكتبة العصرية صيدا، بيروت 2003 م ، ص 179.

[2]-* المصدر نفسه، ص 181، المسألة السابعة عشرة.

[3]-* د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني بيروت 1986، ص378.

وخرق العوائد أحيانا ليتفطّن العارفون فيعلمون أنّه فاعل مختار، وأنّ الحوادث لا تحدث بالطبع ولا بالاضطرار."[1]

والغزالي بهذا الطرح استطاع أن يفصل بين المعرفة الصورية التي مبدؤها الضرورة وبين المعرفة التجريبية التي مبدؤها العادة. "وهو فصل توضحه جيّدا الأزواج المتقابلة التالية: العقد والإرادة، الضرورة والعادة، المنطق وعلم النفس."[2] كما حقق الغزالي انتقالا أساسيا من العقل إلى الإرادة التي أصبحت مبدأ وجوديّا ومثالا معرفيا في ما بعد الطبيعة وعلم القيم.

ولذلك يلاحظ كل من يتتبّع أفكار الغزالي تناسقا وتناغما بينها، فلا نكاد نجد له تناقضا أو تضاربا بينها. والسبب في ذلك هو تأسيسه لمقولاته على ركيزتين أساسيتين : الأولى : الثوابت العقائدية (كإرجاع الأسباب كلّها إلى مسبب الأسباب حقيقة وهو الله تعالى). والثانية : اليقينيات المنطقية (كنفْيه أن تكون الأسباب هي التي تخلق مسبباتها).

أمّا ابن رشد، فلأنّه بنى نظرياته على الفلسفة الأرسطية، واصطنع لها مقدّمات تخمينية اعتبرها بمثابة المسلّمات البرهانية، فقد وقع في الخطأ والتناقض. والخطأ ناجم عن اصطدامه بالمسلمات العقائدية التي كانت دائما لصالح فكر الغزالي وخاصة في مسألة السببية. والتناقض ناجم عن سنة الله تعالى التي اقتضت أنّ ما بني على باطل فهو باطل، بما يفيد أنّ الفيلسوف كلّما اهتدى إلى حقيقة فإنّ ذلك سيكون حتما على حساب ما قرّره من مقدّمات سابقة. والحق لا ينبني البتة على

---

[1]-* الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة بيروت د،ت ، مجلد 2 ص326.

[2]-* أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، ص 142.

الباطل. ومن هنا يكثر التناقض في أقوال الفلاسفة. وحتى لا يكون كلامنا نظريا فإننا نسوق المثال التالي لتتضح الصورة جليّة في كشفها عن تناقض ابن رشد في مسألة السببية تحديدا . فبعد أن شنّع على الغزالي قوله بإرجاع الفعل الحقيقي لله تعالى دون الأسباب، نجده ـ في خمرة من ذهوله بتلخيص كتب أرسطو ـ يقرّر ما قاله الغزالي : فيقول :" إنّ الماء لا يكون منه حيّ بذاته ولا الخشبة يكون منها سرير من غير الصناعة... وهم (يقصد بعض الفلاسفة) إنْ جعلوا هاهنا مبدأ فاعلا فإنّما يجعلون الفاعل الذي هو من جنس الآلة لا الفاعل الذي هو من جنس الفاعل بالحقيقة... إلاّ أنه لمّا كنّا نرى النار، التي يظهر من أمرها أنّها فاعلة ، إذا فعلت بطبعها فهي أحرى أن تفسد الأشياء من أن تكوّنها، فقد يجب ضرورة إذا كانت مكوّنة للأشياء أن يكون هنالك فاعل هو الذي صيّرها صالحة لأن تكوّن شيئا من الأشياء. فمَن نسب التكوين إلى النار وغيرها من العناصر فهو أشبه شيء بمن نسب النشر إلى المنشار دون الصانع، والخزانة إلى القدوم، فالآلة لا تحرّك دون الصانع."[1]

وهذا إقرار فاضح بتهافت أقوال ابن رشد وتناقضها. ولا أبالغ إن قلت أني لم أجد فيما كتب حول ابن رشد من تفطّن إلى دلالة قوله السابق على ذلك التناقض.

[1]-* ابن رشد : تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد المصباحي، دار الغرب الإسلامي بيروت ط1، 1995، ص 122.

أزلية العالم والمادة عند ابن رشد

أراد ابن رشد إثبات القسمة اللانهائية للجسم لإثبات عالم لا نهائي. أي أنّ القسمة ولو أنّها لا نهائية فإنّها توجد محاطة بوحدة نهائية للعالم، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أراد ابن رشد من القول بالقسمة اللانهائية للجسم، إثبات أنّ العالم لا بداية له وكذلك الزمان. وعلى الرغم من ذلك فإنّ العالم عند ابن رشد متناه بتناهي الجسم الطبيعي.[1]

ثم نجده يقول في جامع السماء والعالم:" لمّا كان ههنا محرّك أزلي كان ههنا ضرورة متحرّك أزلي." وأمّا في تلخيص السماء والعالم فيورد هذا المعنى بصيغة مغايرة فيقول: "إنه لمّا كان الشيء الإلهي الأزلي واجبا، كان هاهنا حياة أزلية، فواجب أن يكون هاهنا حيّ أزلي متحرّك حركة أزلية، وواجب أن يكون هذا المتحرّك جسما مستديرا." [2]

وهكذا يخيّم الغموض على فكر أبن رشد وخاصة في مسألة حدوث الكون أو قدمه. ومأتى هذا الغموض هو ميل ابن رشد إلى القول بقدم الكون، والذي فيه مخالفة صريحة للعقيدة الإسلامية، وبالتالي فالطريقة الوحيدة لتمرير هذا القول هو إدراجها ضمن أقوال متعدّدة ومتضاربة حتى لا يتفطّن القارئ بشكل مباشر إلى ركون ابن رشد إلى القول بأزلية العالم. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يقدّم ابن رشد قوله هذا وكأنّه مواصلة ومشاركة في

---

[1]-* حسن مجيد العبيدي: العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة بيروت 1995، ص53

[2]-* انظر هامش رقم 1 من كتاب شرح السماء والعالم لابن رشد، تحقيق أسعد جمعة، الجزء الثاني، ص96.

اختلاف اخترعه وزعم أنّه نتيجة الاختلاف بين المتكلمين والأشاعرة حول المسمّيات فيقول: "وأمّا مسألة قدم العالم أو حدوثه فإنّ الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية والحكماء المتقدّمين يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية. وذلك أنّهم اتفقوا على أنّ ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتّفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

فأمّا الطرف الواحد، فهو موجود وجد من شيء ومن مادة، والزمان متقدّم عليه. وهذه هي حال الأجسام مثل الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات. وهذه موجودات محدثة.

وأمّا الطرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء ... وهو قديم. وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تعالى..

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدّمه زمان، ولكنّه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره."[1]

فبالله عليكم، ماذا تحصّل لدينا من الفرق بين الطرف الأول (الذي وجد من شيء والزمان متقدم عليه مثل الماء والحيوان والنبات) وبين الطرف الثالث (موجود لم يكن من شيء ولا تقدّمه زمان، ولكنّه موجود عن شيء وهو العالم بأسره)؟

فكأنّ ابن رشد يجعل الطرف الثالث (العالم بأسره) قديما أو على الأقل ليس محدثا، وهذا العالم خارج عن الزمان ولم يخلق من عدم.

---

[1]-* ابن رشد ، فصل المقال ، ص 33

فكيف يكون الماء والحيوان والنبات ـ وهي تمثل جزءا من العالم – محدثة وداخلة في الزمان، ثم تكون في نفس الوقت خارجة عن الزمان وليست محدثة؟!

ثمّ يدّعي ابن رشد أنّ هذا الكلام لا يتعارض مع الشرع وإنّما يتعارض مع ظاهر الشرع. ويؤوّل الشرع تأويلا فاسدا ليحمّله مقولة أزلية الوجود والزمان، فهما عنده لا متناهيان[1]، ويستدل على ذلك "بقوله تعالى(وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره أنّ وجودا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان."[2] وهذا تلميح منه بأنّ هناك موجودات قديمة ولا نهائية كالعرش والماء والزمان، وهذا هو قول أرسطو، وهو معارض ومخالف للعقيدة الإسلامية.

ثم يحاول عبثا تأييد هذا الكلام بقوله:" ليس في الشرع أنّ الله كان موجودا مع العدم المحض."[3] وهو بذلك يقرّر وجود أشياء قديمة مع الله تعالى لم تخلق من عدم ولم يسبقها زمان.

والحال أنه ليس في الشرع أنّ الله تعالى كان موجودا ومعه موجودات أخرى، تعالى الله عمّا يقول ابن رشد علوّا كبيرا. والواضح أن ابن رشد يريد اقحام الناس فيما ليس لهم به علم حتى يخلط المسائل خلطا غامضا يؤول بالمسلمين إلى عدم التمييز بين الحقيقة والباطل، فلا مجال بعد ذلك

---

[1]-* فصل المقال ، ص36

[2]-* م . ن ص 36

[3]-* م .ن ص 36

لتخطئة الفلاسفة أو تكفيرهم، وهذا ما يريد الوصول إليه- خاصة بعد ما نجح أبو حامد الغزالي في إقامة الحجة على كفر هؤلاء في عديد المسائل. وهكذا تخرج العقيدة الإسلامية - في فلسفة ابن رشد – من وثوقيتها ويقينتها وتصبح محلّ مزايدة تأويلية لكل من هبّ ودبّ، فيقول:" ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إمّا مصيبين مأجورين، وإمّا مخطئين معذورين ... فليس لنا أن لا نصدّق أو نصدّق."[1]

والغريب أن هذا الرجل يحكم بالكفر على من قال مثل كلامه من عامة الناس على زعم أنه ليس من الحكماء ولا من الفلاسفة. في حين أنه إذا صدر عن هؤلاء فلا مجال لتكفيرهم[2]. وهو منهج فاسد في البحث لا يقوم على أي أساس علمي. وإنّما هو خطة مدروسة لفسح المجال أمام الفلاسفة وخاصة أمام أستاذه أرسطو ليقولوا ما شاؤوا في عقيدة المسلمين دون التعرض لأي منع أو نقد أو أذى.

ثم يواصل ابن رشد تقديم مجموعة من "الأدلة" التي يراها تصبّ في القول بأزلية العالم. فيزعم أن المادة الأولى للكون لا تفسد لأنّها قديمة، وإنّما يطرأ عليها التحوّل بسبب صورها. فالمادة – حسب رأيه- تستحيل من حالة إلى حالة.

والاستحالة عند ابن رشد نوعان: "استحالة في الجوهر وهي المسمّاة الكون والفساد، واستحالة في الكيف. والسبب في ذلك كلّه طبيعة المادّة الأولى وطبيعة مخالفة الصور للأعراض، لأنّ الموضوع في هذا التغيّر هي

---

[1]-* فصل المقال: ص37

[2]-* انظر المرجع نفسه ص 37

المادة الأولى ولكونها غير متغيّرة من الصور وجب أن يكون الكون سرمدا لأنّ كلّ كائن فهو كائن من فاسد وكلّ فاسد فهو فاسد إلى كائن."[1] ومن هذا النص يفهم أنّ ابن رشد يرى أنّ المادة أزلية، وأنّ الصور والأعراض هي التي تتعاقب عليها وفق الحركات. وهذا بزعمه يدعم نظريته التي تقوم على "أنه لا يكون شيء من لا شيء أي من العدم"[2]، وعلى أنّ المادة لا تكون ولا تفسد.[3] وبهذا اختلف موقفه عن موقف الفلاسفة والمتكلّمين، لأنّه وافق أرسطو بشأن فكرة القدم وأراد بها أن ينفي عن الله وجودَهُ في أيّ وقت مع العدم، لأنّ العدم المطلق ليس له وجود عند ابن رشد تماما كما هو الحال عند أرسطو.

ويرفض ابن رشد القول بالكون المطلق للشيء من لا شيء (رغم أنّ المتكلمين المسلمين أجمعوا عليه)، أيْ أنّ ابن رشد يرفض فكرة الخلق من عدم ويعوّضها بفكرة قدم الهيولى والصورة.[4] فالمادة والعالم قديمان عند ابن رشد. وهو بذلك يعارض جميع المسلمين الذين يقولون بأنّ المادة والعالم محدثان.

والغريب أنّ هناك من الباحثين من أدرك خطورة تورّط ابن رشد في هذا القول المعارض للعقيدة الإسلامية، فحاول تلطيف قول ابن رشد عساه يخرجه من مأزقه فزاد الطين بلّة ووقع في تناقض سخيف. وعلى رأس

---

[1]-* ابن رشد: الكون والفساد، طبعة الهند ، ص4

[2]-* ابن رشد: السماع الطبيعي ، نشرة الهند ، ص7

[3]-* ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، طبعة بويج، مقالة اللام ص1454

[4]-* ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، اللام، ص1503

هؤلاء زينب الخضيري التي قدّمت تفسيرا غريبا لرأي ابن رشد في مسألة قدم المادة بالاستناد إلى فكرة الخلق من عدم، فتقول :"إنّ هذا القول لابن رشد على أنّه يقرّ بأنّ العالم قديم وكذلك المادّة، إلاّ أنّ هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله منذ القدم، ولهذا يمكننا القول إنّ هناك نمطيْن من الخلق عند ابن رشد، خلق للمادّة منذ القدم، وخلق للعالم من هذه المادة منذ القدم."[1]

فكيف تكون المادة قديمة ومخلوقة في آن واحد؟!

ويجيب ابن رشد عن هذا السؤال مبيّنا أنّ معنى الخلق هنا هو إخراج ما بالقوّة في المادة إلى الفعل. فهو يرفض مبدأ الاختراع (خلق الشيء من عدم) على اعتبار أنّ الفاعل إنّما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل. أيْ إنّ جميع الصور موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأوّل.[2]

ويعتقد وولتر ستيس أنّ هذه النظرية (نظرية القوة والفعل) مليئة بالتناقض. وهي موروثة عن أرسطو الذي يعتبر أنّ الخط الفاصل بين اللاّوجود والوجود ليس موجودا، ولهذا أوْجد مفهوميْ القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالتناقض.[3]

وبما أنّ ابن رشد يتبنّى مواقف أرسطو بشكل أعمى، فقد وقع هو كذلك في شباك القول بنظرية القوة والفعل وتعقيداتها. وكلّ ذلك مأتاه انزلاق ابن رشد في متاهات التوفيق التعسّفي بين النقل والعقل أو قل بين الفلسفة

---

[1]-* زينب الخضري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، بيروت 1985، ص 232

[2]-* ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق موريس بويج، ط1، بيروت 1942، مقالة اللام، ص 1504

[3]-* حسن مجيد العبيدي ، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص 131 هامش رقم 160

والشريعة. فقد "سعى ابن رشد إلى ذلك مهما كلّفه من جهد وعناء وخروج على روح النص حينا ومجانبة العقل حينا آخر. ذلك أنّ عملية التوفيق لا بدّ أن يكون لها ضحايا. ولا بدّ أن يضحّى بطرف لصالح الطرف الآخر."[1] مع العلم أن محاولة التوفيق بين النقل والعقل في مسألة قدم العالم محاولة فاشلة بالأساس وذلك لعدم قيام دليل عقلي على أزلية العالم أصلا في وجه النصوص الشرعية الكثيرة التي تثبت حدوث العالم. فهذه المحاولة التوفيقية هي في الحقيقة محاولة وهمية اختلقها ابن رشد. وحكمنا بأنّها وهميّة قائم على سببين: الأول قطعية دلالة النصوص على حدوث العالم. والثاني عدم وجود شبهة عقلية تدفع باتجاه القول بقدم العالم. فالفلاسفة زعموا أنّ القول بتقدّم الله على العالم يقتضي أنه كان قبل وجود العالم زمان قديم لا نهاية له، وبالتالي فالعالم قديم. وهذا افتراض فلسفي لا يقوم على دليل عقلي فهو إذن تحكّم لا موجب له.

ولذلك ردّ عليهم الغزالي بأنه لم يكن هناك زمان قبل حدوث العالم، لأنّ الزمان تابع للعالم، حادث معه، والله غير متقدّم على العالم بالزمان.

وأمام هذه الحجّة الغزالية القوية لم يجد ابن رشد بدّا من التسليم بأنّ الله لا يتقدّم على العالم بالزمان، "ولكنّه أصرّ على القول بقدم الزمان، تابعا أرسطو، مستندا إلى تحديده للآن ، دون أن يقنعنا بهذا التحديد."[2]

ورغم أن فيلسوف الأندلس يرى أنّ أدلة المتكلمين على حدوث العالم، كما حكاها الغزالي، ليست برهانية ولا يقينية، فإنّ الكاتب محمد

---

[1]-* كامل محمد محمد عويضة : ابن رشد فيلسوف العرب والمسلمين، ص96

[2]-* يوحنّا قمير:ابن رشد والغزالي التهافتان، دار المشرق بيروت ط3 ،2001 ص 23

يوسف موسى يرى" أنّ ابن رشد نفسه لم يقدّم دليلا برهانيا يقينيا على ما يدّعيه هو والفلاسفة من قدم العالم."[1]، فكل ما يستند إليه هو قول أرسطو:" إنّ السماء دائمة غير واقعة تحت الفساد والفناء. ولا مبدأ لها ولا منتهى في الدهر كلّه، وهي علّة الزمان الذي لا نهاية له."[2]

[1]-* محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص 205.

[2]-* ابن رشد: شرح السماء والعالم للحكيم أرسطو، الجزء الثاني، تحقيق أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي 2002 تونس، ص4.

موقف ابن رشد من الصفات الإلهية

يجب أوّلا أن نعلم أنّ ابن رشد ألّف بعض كتبه "كالكشف عن مناهج الأدلّة" ردّا على المتكلمين عموما والأشاعرة خصوصا. فهو قد جعل من نفسه خصما للمعتزلة وأهل السنة على السواء. ومن هنا كنّا ننتظر منه ـ بعد أن يخالف جمهور علماء الإسلام ـ أن يأتي بجديد أو أن يقدّم إضافة في علم الكلام وخاصة في مجال الصفات الإلهية التي أثارت جدلا واسعا بينهم. فهل نجح ابن رشد في تفنيد رأي العلماء في الصفات الإلهية، ثمّ هل نجح في تقديم بديل كاف شاف لحلّ هذا الإشكال؟

وإذا رجعنا إلى المعتزلة نجدهم بالغوا في ادّعاء تنزيه الذات الإلهية حتى وقعوا في التعطيل . فأنكروا أن تكون الصفات الإلهية زائدة عن ذاته وأنكروا أن تكون قديمة قدم الذات حتى لا تشاركها في صفة القدم فتكون بمثابة إله آخر مع الله، وبالتالي فالصفات الإلهية عند المعتزلة محدثة.

وكان ردّ ابن رشد عليهم متناغما مع ردّ الأشاعرة، فهو يعتبر أنه إذا كانت الصفة عين الذات، والصفة حادثة فينبغي أن تكون الذات حادثة، أضف إلى ذلك أنّ الذات واحدة والصفات متعدّدة ومتباينة فكيف تكون كلّ صفة بمفردها عين الذات.

أمّا الأشاعرة فقرروا أنّ الصفات الإلهية زائدة على الذات، وأثبتوها كما هي في النص القرآني دون تعطيل أو تجسيم كما أثبتوا قدمها قدم الذات.

وينكر ابن رشد على الأشاعرة أيضا هذا التفسير، لأنه يرى أنّنا إذا قلنا أن الصفة أمر زائد على الذات وهي في نفس الوقت ليست عين الذات لوقعنا هنا في تناقض شنيع. ولسنا هنا بمعرض تحليل موقف الأشاعرة، فقد

أبدع علماؤهم في توضيحه. وإنّما الذي يهمّنا هو الموقف الجديد الذي يزعم ابن رشد أنه أسّس له بالاعتماد على الفلسفة: ففيما يتعلّق بصفة العلم، مثلا، يرى ابن رشد أنه لا يمكن القول أن اللـه تعالى يعلم الحوادث بعلم قديم. وإنّما هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنّه تلف في وقت تلفه.[1] وينتهي ابن رشد إلى القول إنه سبحانه يعلم المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم.

وهذا القول لا يتطلّب منّا جهدا كبيرا لإدراك غموضه وتشويشه. فهو وإنْ ادّعى "رفضه رأي المتكلّمين والأشاعرة إلاّ أنه في النهاية كان أسوأ منهم إنْ لم يزد عنهم سوءا . فهو عاد في نهاية المطاف قائلا: لا ينبغي لنا أن نسعى لفهم هذه المشكلة ولا نقول أنّ علمه قديم أم حادث؟[2]

وكالعادة نجد أرسطو وراء كلّ التخبطات التي وقع فيها ابن رشد. والدليل على ذلك أننا لو رجعنا إلى سبب قول ابن رشد بنفي العلم الإلهي بالجزئيات لوجدناه تكرارا ببّاغاويا لنظرية أرسطو. فقد نفى هذا الأخير عن المحرّك الأوّل علم ما في هذا العالم الأرضي من أحداث، وظواهر وجزئيات . وعلّل ذلك بأنّ المحرّك الأول عقل محض يسمو على العقول المجرّدة، وبالتالي يجب أن يتعلّق علمه – فقط – بالمواضيع السامية. ولمّا كانت ذاته هي أسمى الموجودات، لم يكن بدّ من أن يقتصر علمه على ذاته. هذا بالإضافة إلى أنّ المحرّك الأوّل لو علم بالجزئيات لكان مفتقرا إلى عالم

[1]-* ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة ، سراس للنشر 2009 تونس ص52.

[2]-* كامل محمد محمد عويضة: ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين، ص92.

السكون والفساد. يقول أرسطو : "لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود، كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء . ثم لو قلنا إن له علما بالأشياء الخارجة عن ذاته لوَجب أن يكون علمه مستفادا منها، وأنه لا يكون عالما إلاّ بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأوّل محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله، إذ المادة هي الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأوّل إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلا للتغيّر والاستحالة، وذلك عبارة عن الإمكان. فالأوْلى أن يقال: إنه ليس للإله علم بغيره."[1]

وهذا النص الأرسطي فيه الكثير من التحكّم. فليس من ضرورات المنطق البرهاني أن يكون العلم الإلهي بالجزئيات نقيصة تلحق الذات الإلهية وتجعلها مفتقرة إلى عالم المادة. هذا بالإضافة إلى ما أرشدنا إليه القرآن من أنّ الله تعالى يحيط علما بكلّ جزئيات الكون مهما تصاغرت وتنوّعت وتغيّرت. فلا تغيب عن علم الله تعالى حبة خردل في السماوات والأرض، وهذا من مقتضيات الألوهية والربوبية. وهذا ما جعل أبا حامد يكفّر الفلاسفة بقولهم بنفي علم الله بالجزئيات.

ورغم صراحة أرسطو ووضوح نصوصه في هذا النفي، ورغم صراحة ابن سينا ووضوح نصوصه كذلك في تبنّيه لهذه المقولة، يأتي ابن رشد فيزعم أنّ من رمى الفلاسفة بجحود علم الله للجزئيات فإنه لم يفهم

[1]-* سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية، ص52 (مخطوط بدار الكتب المصرية). نقله الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، القاهرة 1948، ص 81.

مراميهم، لأنّهم – في نظره – لم يجحدوا علمه بها على الإطلاق وإنّما جحدوا العلم الشبيه بعلم الحوادث...

وأيّ قارئ منصف لا يشكّ البتّة في أنّ أرسطو كان صريحا في نفي العلم بعالم الكون والفساد عن المحرّك الأوّل ، ولا يشك في أنّ ابن سينا كان واضحا في تبنّيه لمقولة أرسطو، ولا تنطلي عليه محاولة ابن رشد تبرئة الفلاسفة ممّا قالوه.

فأرسطو لمّا اصطدم بمسألة العلم المعلول للموجودات الكائنة الفاسدة، وجد نفسه أمام خيارين، وهما: القول بمعلولية العلم الأزلي للمشخصات الحادثة، أو القول بنفي العلم عن المحرّك الأوّل بتاتا . ولمّا كان الأمر الأوّل لا يؤيّده المنطق من ناحية، وكانت فكرة موضوعية الذات الأسمى للعقل الأسمى تحتلّ في رأسه موضعا بارزا من ناحية أخرى، فقد رجّح اختيار الأمر الثاني. أمّا ابن رشد فلم يقوَ على احتمال نفي العلم عن الباري عز وجل، ولم يستطع تخطّي الحاجز الوهمي الذي وضعه أرسطو والمتمثل في فكرة معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة، فأجهد نفسه في البحث عن حلّ لهذه المعضلة خارج النص القرآني (الذي قدّم المسألة بدون تعقيدات فلسفية وأفاد بأنّ علم الله مطلق وكامل)، فكان أن وقع ابن رشد في الخلط والتخبط والغموض، وظلّ يتأرجح بين اعتبار العلم الإلهي قديما أم حادثا.

ونفس الشيء بالنسبة لصفة الإرادة، فابن رشد يرفض التسليم بأنّ الله أوجد الموجودات بإرادة قديمة، لأنّ ذلك يستوجب وجود المحدث بفعل قديم، وهو ـ في نظره ـ غير معقول.

ونحن بدورنا نسأل ابن رشد: أين وجه الغرابة في أن يكون المحدَث موجودا بفعل إلهي قديم؟ ! فالإرادة صفة لله تعالى، وعملها أن تخصص في

الأزل الشيء الذي يوجد في وقت معيّن من الزمان، وعلى شكل خاص، ويكون الله دائما هو الفاعل والموجد للشيء، وتكون النتيجة أن يوجد الشيء دائما عن فاعل هو الله الذي أراد في القدم أن يوجده في زمن معيّن وعلى شكل خاص معيّن.

ظنّ ابن رشد أنّ إعادة بناء العقل بعد أن انحرف به الفلاسفة المتكلّمون، تحتاج إلى الرجوع إلى أرسطو. وذلك ما أوقعه في شكل من أشكال التعصّب للمعلّم الأوّل جعله لا يتفطّن لبعض الهنات الموجودة في الفلسفة الأرسطية وبصفة خاصة في المجال العلمي . إنّ هذا الارتماء في أحضان الفلسفة الأرسطية أدّى به إلى عدم الاهتمام بالتطوّر العلمي الذي حصل مع العلماء العرب في علم الفلك والبصريات بصفة خاصة، والذي مثّل نقلة نوعية في العلوم الصحيحة باتّجاه اكتشاف حقائق علمية جديدة تستند إليها العلوم في عصرنا الراهن.

يرى ابن رشد أنّ الأجرام السماوية غير متكوّنة ولا فاسدة ولا تقبل النماء ولا النقصان ولا الاستحالة، وهي مرتفعة عن أنواع التغيّرات التي تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هي كائنة فاسدة.[1]

كما يعتبر الأجرام السماوية أزلية[2]، لا يلحقها الكلال والتعب، فحياتها وكمالها في الحركة[3] ، وحركتها لا تسكن البتة وإنّما هي حركة دائمة. ويقول

[1]-* ابن رشد : تلخيص السماء والعالم، حيدر أباد 1947م، ص9

[2]-* ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مصر، ط2، سنة1958، ص127

[3]-* ابن رشد : تهافت التهافت،ص116.

أيضا أنّ "السماء ليس لها كون ولا فساد، ولا تستحيل ولا تشيخ ولا تفنى ولا تتغير."[1]

إنّ هذا التصوّر القديم للظواهر الفلكية، والذي ورثه ابن رشد عن أرسطو، هو الذي أوقعه في الكثير من الأخطاء والتخبيط. ذلك أنّ العلم الحديث أثبت عكس ما ذهب إليه ابن رشد. وتفصيل ذلك أنّ القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يثبت خطأ هذا الرأي. فالعلوم تثبت بكلّ وضوح أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة. ومعنى ذلك أنّ الكون يتّجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب منها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيمياوية أو طبيعية، ولن يكون هناك أثر للحياة نفسها في هذا الكون. لذلك فإنّنا نستنتج أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا وإلاّ لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد وتوقف كلّ نشاط في الوجود. وهكذا توصّلت العلوم دون قصد إلى أنّ لهذا الكون بداية.[2] فمكوّنات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيا. فمن أين تأتي الشمس مثلا بطاقتها ؟ إنّ ذرّات الشمس تتحطم في قلبها المرتفع الحرارة جدّا ، وبواسطة هذا التحطّم الهائل المستمر تتولّد هذه الطاقة الحرارية . وكما هو معلوم فإنّ الذرّة عندما تتحطّم تفقد جزءا من كتلتها حيث يتحوّل هذا الجزء إلى طاقة ، وإذن فإنّ كلّ يوم يمرّ على أيّ شمس من شموس الكون معناه فقدان جزء ولو يسير من كتلتها . فلو كانت

[1]-* ابن رشد : شرح السماء والعالم للحكيم أرسطو، الجزء الثاني ، تحقيق أسعد جمعة ، تونس 2002، ص 14.

[2]-* سعيد حوّى: الله جلّ جلاله، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ، ط 3، 1981 م ، ص22

هذه الشموس قديمة أزلية فهل يمكن أن تكون في وضعها الحالي أو أنّها تكون قد استنفدت وانتهى أمرها.

أمّا الكلام بأنّ الكون كلّه كان في الأصل طاقة، فتحولت إلى مادة، وهو الآن مادّة يتحوّل إلى طاقة، ومن ثم سيكون مادة وهكذا، فالذي يبدو أنّ المغالطات فيه واضحة، ذلك أنّ الطاقة كطاقة إنّما تظهر إذا وجدت مادة ما تقوم بها، فالطاقة تحتاج إلى ذات وبدون ذات تكون أشبه بمعدوم. وهذه الذات هي المادة وهي غير قديمة. يقول جون كوشران: " وتدلّنا الكيمياء على أنّ بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، وعلى ذلك فإنّ المادة ليست أبدية، ومعنى ذلك أيضا أنّها ليست أزلية، إذ أنّ لها بداية . ويقول إيرفنج وليام: "فعلم الفلك يشير إلى أنّ لهذا الكون بداية قديمة، وأنّ الكون يسير إلى نهاية محتومة، وليس ممّا يتفق مع العلم أن نعتقد بأنّ هذا الكون أزلي ليس له بداية، أو أبدي ليس له نهاية."[1]

وهكذا تثبت العلوم الصحيحة أنّ الفلسفة بشكل عام والفلسفة الرشدية بشكل خاص لم تقدّم للبشرية سوى مجموعة من التخريصات ضيّعت عليها قرونا من الجدل السفسطائي كان الأجدى أن تستثمر في علوم تنفع الناس . ولو تمادى الناس في تتبع فلسفة ابن رشد لانقلبت عجلة التاريخ في ميدان العلوم إلى الوراء. وذلك أنّ ابن رشد لم يكن همّه تقديم الحقائق العلمية التي تنفع الناس بقدر ما كان همّه الانتصار للفكر الأرسطي واعتباره منبعا حصريا للعلم والمعرفة حتى ولو تعارض مع بعض الحقائق العلمية التي يجود بها الشرع النبوي علينا.

[1]-* المرجع نفسه، ص 30

فلقد أفادنا النبي (صلى) أنّ الجنين يتكوّن من ماء الرجل والمرأة عندما يلتقي السائل المنوي بالبويضة. وقرّرت ذلك العلوم التجريبية والطبيعية الحديثة. ولا دخل للفلسفة في إثبات أو نفي عملية التكوّن هذه . ولكنّ الفلاسفة بتهوّرهم وجهلهم أقحموا أنفسهم فيما لا قدرة لعقولهم على بلوغ الحق فيه، وزعموا أنّهم أرباب المعارف وفرسان المدارك . فخرج علينا أرسطو بنظرية عمياء مفادها أنّ ما يفرزه رحم المرأة من سوائل لا دور له في الحمل وأنّ مني الرجل هو وحده الذي يرجع إليه الجنين.[1]

ونحن وإنْ كنا لا نستغرب هذا الهذيان من أرسطو، فهو لا يعدو أن يكون فيلسوفا نشأ في بيئة وثنية غابت فيها التوجيهات النبوية الشرعية، إلاّ أنّنا نسجل عليه قصورا فادحا في العلوم الطبيعية التجريبية وأخطاءً كبيرة في علم الطب ما كان ليقع فيها لولا اعتداد الفلاسفة بأنفسهم.

أمّا فيما يتعلّق بابن رشد فخطؤه في هذه المسألة أكبر من خطأ أستاذه أرسطو. ذلك أنه اجتمعت لديه إجابتان: نظرية أرسطو من جهة، وحديث النبي (صلى) من جهة أخرى. وليس يختلف مسلمان في أنّ الحقّ مع النبيّ (صلى) المدعوم بالوحي الإلهي. ولكن ابن رشد يفاجئنا بميله إلى قول أرسطو فيقول: "وأمّا أنا فمنذ سمعت كلام أرسطو لم أزل أتعمّد جسّ ذلك فوجدت التجربة صحيحة، وألفيْت أكثر الحمل الذي بهذه الصفة إنّما يكون بالذكورة، وسألت النساء عن ذلك فأخبرنني أيضا بذلك، أعني أنّهنّ كثيرا ما يحملن دون أن تكون منهنّ لذة"[2]. وقد غاب عنه أن اللذة ليست شرطا في

---

[1]-* انظر محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، ،ص 235

[2]-* ابن رشد : كتاب الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي . المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1989، ص 69.

حصول الحمل الذي هو نتيجة لقاح بين مني الرجل وبويضة تسقط في رحم المرأة من المبيض. وكان بإمكانه – عوض أن يسأل النساء- أن يسأل الأطباء المعاصرين له. ولكنّ غروره يمنعه من ذلك، فهو يدّعي لنفسه علم الطب ويحتقر أطباء زمانه الذين يعتبرهم "أبعد خلق الله عن هذه الصناعة."[1] ثم هو لا يعير اهتماما – أصلا- لقول الأطباء، خاصة إذا تعلق الأمر بمسألة سبق لأرسطو أن قال فيها قولا.

وممّا يدلّ على أنّ فلسفة ابن رشد تتعارض مع العلم الذي ينفع الناس، أنّ قوله السابق في مسألة تكوّن الجنين لا يقف عند حدود الخطأ في التصوّر والتجربة – تعصّبا لأرسطو- وإنّما يتمادى ابن رشد في غيّه فيبني عليه أقوالا مغالطية – فلسفية. وهكذا تتراكم الأخطاء لديه وتتوالد، ظنا منه أنّه يبني منظومة فلسفية متكاملة قائمة على مقدّمات واستنتاجات، وما درى المسكين أنه يبني آراءه على مقدّمات فاسدة، بغية نصرة قوله بالفاعل الأول للهيولي (المادة الأولى) عن طريق إخراج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، فيقول:" ممّا يشهد أنّ مني المرأة ليس هيولى (مادة للمولود) أنّ نساء كثيرة يحملن دون أن ينزلن بالمني كما قلنا . وهذا يدلّ على أنّ مني المرأة رطوبة فضلية تسيل عند اللذة . ومن الدليل عندي على أن منيّ الرجل يتنزل منزلة الفاعل أنّ الأعضاء لمّا كانت إنّما تغتذي بالحرارة الغريزية القلبية، وكانت هذه الحرارة هي الآلة الأولى للنفس الغاذية وجب ضرورة أن تكون هي الآلة الأولى للقوّة المكوّنة، فلذلك ما يلزم ضرورة أن يكون في مني الرجل أو في الدم الذي في الرحم جزء كبير من هذه الحرارة الغريزية موجودا بالفعل،

[1]-* المرجع نفسه ، ص 359.

وليس يمكن أن يكون هذا إلاّ في المني لموضع الحرارة والرطوبة الموجودة فيه."[1]

وهذا الكلام أوضح ما يكون دلالة على تعسف ابن رشد في إدخال مصطلحاته الفلسفية ومقولاته الأرسطية على مسائل بيولوجية لا تمت إليها بصلة، فضلا عن تناولها بشكل ثبت خطؤه شرعيا وعلميا كما بيّنا سابقا.

وليس ابن رشد وحده هو من قال بأنّ ماء المرأة لا يتكوّن منه شيء، وإنّما وافقه في ذلك صديقه المشعوذ المتصوّف ابن عربي. فهذا الأخير كان متأثرا كذلك بالفلسفة اليونانية الأرسطية إلى درجة تقديمها- مع الكشف الصوفي ـ على الشريعة.[2] يقول في فتوحاته:" إنّ ماء المرأة لا يتكون منه شيء وإنّ الجنين الكائن في الرحم إنّما هو من ماء الرجل."[3]

وهكذا تفعل الفلسفة فعلها بأصحابها، وذلك جزاء كلّ من اتّخذ الهوى بديلا عن الشرع.

والحاصل أنّ ابن رشد لم يكن يسعى إلى بلوغ الحقيقة بقدر ما كان همّه مخالفة علماء الإسلام وخاصة منهم الأشاعرة. لذلك نراه يلقي بنفسه في بحور من المسائل العلمية الفلكية – والتي تتطلّب تخصّصا في مجالاتها ـ في سبيل إثبات قدم العالم الذي يتماشى مع فلسفته وفلسفة شيخه أرسطو.

---

[1]-* المرجع نفسه، ص70، نقله محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، الطبعة الثانية – ص 236.

[2]-* راجع كتابنا" موسوعة التصوّف، الدار التونسية للكتاب ، تونس 2011، ص 32 – 54 - 272

[3]-* ابن عربي ، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت (9 مجلدات) ط2 2007م ، مجلد 1 ص 159.

وليس هذا فقط بل يذهب إلى نزع صفة "العلمية" عن كلّ من يعارضه فيقول عنهم (أي الأشاعرة): "... ولذلك ليسوا من العلماء، ولا من جمهور المؤمنين المصدّقين، وإنّما هم من الذين في قلوبهم زيغ. وفي قلوبهم مرض. وسبب ذلك العصبية والمحبة... فهؤلاء (الأشعرية) محجوبون بحجاب العادة والمنشأ."[1]

كلّ هذا الغضب وكلّ هذا التهجم يعلّله ابن رشد بفساد منهج الأشاعرة في تأويل النص القرآني وعدم اهتدائهم إلى طريقته التي يسمّيها "طريق العناية". فماذا كانت نتيجة هذه الطريقة الرشدية في تفسير الكون، وما هي الحقائق الفلكية التي اهتدى إليها بتأويلاته؟ يقول في تأويله لقوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا... إلى قوله (وجنّات ألفافا) النبأ 6-16: "فإنّ هذه الآية، إذا تؤمّلت ، وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنّه ابتدأ فنبّه على أمر معروف بنفسه لنا، معشر الناس الأبيض والأسود، وهو أنّ الأرض خلقت بصفة يتأتّى لنا المقام عليها، وأنّها لو كانت متحرّكة، أو بشكل آخر غير شكلها، لما أمكن أن نوجد فيها ، ولا أن نخلق عليها. وهذا كله محصور في قوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهادا) وذلك أنّ المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون."[2]

لقد توصّل "العالم الفيلسوف" ابن رشد إلى أنّ الأرض ساكنة وليست متحرّكة، وذلك بناء على تأويله لكلمة "مهادا"، وهو تفسير خاطئ وتأويل فاسد، خالف بهما العلماء والمفسّرين الذين سبقوه والذين عاصروه، كما

[1]-* ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، سراس للنشر تونس 2009، ص106.

[2]-* ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص93.

خالف بهما العلم الفلكي الصحيح الذي أثبت – بعده – حركة الأرض ودورانها.

ولو ذهبت تتعلّل لجهل ابن رشد بهذه الحقيقة العلمية التي لم يصل العلم في زمانه إلى اكتشافها، لما أنصفت المنهج العلمي في التعامل مع النصوص الشرعية، ذلك أنّ العلماء الذين سبقوا ابن رشد - وإنْ كانوا لم يكتشفوا بعد حركة الأرض ودورانها، فإنهم لم يتورّطوا في القول بسكونها. وهذا في حدّ ذاته موقف علمي يحسب لهم. فالنص القرآني وإنْ كان لم يشر صراحة إلى حركة الأرض فإنّه كذلك لم يشر إلى سكونها. ويكفي أن نرجع مثلا إلى القرطبي (ت 671 هـ) ــ وهو من أشهر العلماء والفقهاء والمفسّرين القريبين من عهد ابن رشد وبيئته ـ لنجد أنّه فسّر قوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهادا) فقال :" دلّهم على قدرته على البعث، أي قدرتنا على إيجاد هذه الأمور أعظم من قدرتنا على الإعادة. والمهاد : الوطاء والفراش، وقد قال تعالى (الذي جعل لكم الأرض فراشا). وقرئ "مَهْدًا" ومعناه أنّها لهم كالمهد للصبي."[1] ولم يورد القرطبي أية إشارة لحركة الأرض أو سكونها.

أمّا ابن رشد فهو يقرّر بتهوّره الفلسفي سكون الأرض، لا بل يبني عليه فيواصل قائلا: وأمّا قوله تعالى (والجبال أوتادا) ، فإنه نبّه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال."[2]. فماذا لو اطّلع ابن رشد على ما أثبته علم الفلك من حركة الأرض ودورانها ، أكان يغيّر رأيه وينفي المنفعة الموجودة في سكون الأرض ويضع مكانها منفعة تترتب على

[1]-* القرطبي : الجامع لأحكام القرآن، مراجعة د/محمد ابراهيم الحفناوي، دار الحديث القاهرة 2002 م، المجلد العاشر ج 19، ص 142

[2]-* ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص94

دوران الأرض؟ ! ثم إنْ هو فعل ذلك، فماذا سيفعل بكل نظرياته الفلسفية "التخريصية" التي بناها على قوله الأوّل؟ ! إنه التخبيط بعينه.

ودع عنك تبرير المبرّرين لأقوال ابن رشد، فإنّ منبعها العاطفة والتعصب للفلسفة. فهذا الدكتور محمد لطفي جمعة يحاول تلطيف أخطاء ابن رشد وسقطاته العلمية قائلا : "على أنّ ذكر هذه النصوص لا ينقص قدر ابن رشد لأنه لم يكن عالما طبيعيا ولا فلكيا ولا رياضيا بل كان فيلسوفا ولا لوم عليه إذا لم تصل إليه في عصره تلك الحقائق العلمية التي اكتشفت بعده بأجيال ولكننا أوردنا هذه الملاحظة لتقدير قيمة الدليل الذي قدّمه ابن رشد بحسن نية."[1] وهذا الكلام أبسط من أن يكون كلاما علميا، وهو يحمل تهافته في طياته. فما دام ابن رشد ليس بعالم طبيعي ولا بفلكي، فما الذي جرّأه على الخوض في هذه العلوم ! ثم كيف يكون "حسن النية" مسوّغا لتأسيس نظريات فلسفية على أسس باطلة علميا ولا تسندها أثرة من علم ؟ !

والذي ورّطه في كلّ ذلك هو تقليده الأعمى لشيخه أرسطو أوّلا، ورغبته في تأسيس فلسفته على أفكاره ثانيا. فأرسطو يقول: "إنّ الجرم المتحرّك بحركة مستديرة إنّما يتحرّك على الوسط الثابت اضطرارا." وابن رشد يبني على هذا فيقول: "لمّا كانت السماء متحرّكة حركة مستديرة، وجب أن يكون هاهنا جسم ثابت في الوسط عليه تدور... وليس يظهر بالحس أنّ هاهنا جسما ساكنا على هذه الصفة والتي أوجبها البرهان غير الأرض."[2]

ولا ندري أيّ برهان هذا الذي أثبت سكون الأرض !

---

[1]-* د. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 189.

[2]-* ابن رشد: شرح السماء والعالم، الجزء الثاني، تحقيق أسعد جمعة، ص 94

وقد صدق الفخر الرازي المعاصر لابـن رشـد (ت604 هــ) عنـدما قـال : "أمّـا الذي تدّعيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد: فدع عنك بحرا ضلّ فيه السوابح."[1]

لقد ارتقى ابن رشد مرتقى صعبا، فورّط الفلسفة من حيث أراد الدفاع عنها. فأخطأ في حق العلم منهجا بأن زاغ عن مقتضيات البحـث وهـدوء الملاحظـة ورصـانة الاستنتاج. كما أخطأ في حق العلم مضمونا بأن تقوّل على النص الشرعي وحمّلـه مـا لا يحتمل بتأويلاته الفلسفية التي يزعم أنها تأويلات برهانية – علمية.

[1]-* الفخر الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية بيروت ط2-2004، منشورات محمد علي بيضون مجلد 1-2 جزء 2 ص 100.

ابن رشد يقول بوحدة الوجود

إنّ نصوص ابن رشد تقنعنا بوضوح بأنّه قد قال صراحة وبصوت مسموع بوحدة الوجود. ورغم أنّ هناك من يرى أنّ ابن رشد قد قال بالوحدة العقلية فقط لهذا الوجود[1] ، فإنّ الشيخ كامل محمد محمد عويضة يؤكد أنّ النصوص التي ساقها لابن رشد كفيلة بجلاء موقفه من هذه القضية إلى حدّ بعيد. وهو الموقف الذي يرى فيه انحيازا كاملا لصف القائلين بوحدة الوجود لا من الناحية العقلية فحسب بل والحسيّة كذلك.[2]

فابن رشد يسوّي بين العقل والمعقول فالمبدأ الأوّل أي العقل عندما يعقل غيره فهو يعقل ذاته لأنّ الغير كلّ الغير موجود في ذاته، فذاته هي الغير والغير هو ذاته. ولعلّنا نلاحظ هنا أنه يكاد يتمازج مع القول بوحدة الوجود الصوفية إذ يقول صراحة : "إنّ العاقل والمعقول واحد"[3].

لقد أخذ ابن رشد القول بوحدة الوجود عن الفلاسفة وتبنّاه ودافع عنه فهو يقول: "والصحيح عندهم أنّ الأوّل لا يعقل من ذاته إلاّ ذاته... وذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات."[4] وهو بقوله هذا يتخطى الفلاسفة ليصل إلى وحدة الوجود التي قال بها من بعده ابن عربي، وهي

---

[1]-* د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، طبعة القاهرة، ص218، وانظر كذلك: تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق عثمان أمين، طبعة القاهرة 1958م، ص 141.

[2]-* كامل محمد محمد عويضة: ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين، ص141.

[3]-* ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص143.

[4]-* ابن رشد : تهافت التهافت، ص53.

وحدة الوجود العقلية والحسّية معا. "فذات الأوّل" أو "المبدأ الأول" هو والوجود شيء واحد.

وبما أنّ المسلمين أجمعوا على استهجان مقولة وحدة الوجود سواء منها الفلسفية أو الصوفية، واتفقوا على مخالفتها لمبدأ التوحيد، فقد عمد ابن رشد إلى تقريرها بطريقة ضمنية وغير مباشرة متستّرا وراء الكشف الصوفي الذي يزعم الصوفية أنّه سرّ إلهي لا يجب البوح به، فيقول : "إنّ الباري تعالى هو الموجودات كلّها... ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلاّ هو ولكن هذا كلّه هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلّف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي، ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما أنّ من كتمه عن أهله فقد ظلم."[1]

وقد سبق أن بينّا فساد هذا الطرح. وكلّ من يريد الاطلاع على تفاصيل ردّنا عليه يمكنه الرجوع إلى كتابنا "موسوعة التصوّف" فصل "الحلول والاتحاد" وفصل "وحدة الوجود" . وهذا الموقف الرشدي الذي قرّر فيه ابن رشد مقولة وحدة الوجود وأنّ الحق إلى جانب الذين رأوْا أنّ ذات الله هي كل الوجود والموجودات وأنّ المبدأ الأوّل والعقل هو نفس المعقولات، هذا الموقف هو الذي جعل علماء الإسلام الذين عاصروه والذين جاؤوا من بعده يتصدّون له ولفلسفته. فهذا التصوّر الرشدي لذات المبدأ الأوّل إلى جانب قوله بأزلية الطبيعة وقدمها إلى جانب قوله بوحدة هذه الذات والطبيعة كلّ ذلك يجعل ابن رشد رائدا من روّاد الفلسفة المادية، يقول كامل محمد عويضة :"أمّا أنّ فكر ابن رشد في هذا المقام متفق تماما مع التصوّر الفلسفي

[1]-* تهافت التهافت، ص112 – 113.

المادي لهذه القضية فإنّ ذلك أمر من السهولة بمكان إثباته بل والبرهنة عليه بمقاييس الفلاسفة الماديين المحدثين أنفسهم."[1]

مفارقة العقل للنفس وعلاقتها بوحدة الوجود

لا يتبنّى ابن رشد الخيال كموضوع للعقل، لأن العقل مفارق لكلّ أشكال الجسمية. وما الخيال إلاّ قوة نفسية في الجسم . وهو بذلك يخالف ابن باجة لإثبات مفارقة العقل للنفس، ويخالف الإسكندر الأفروديسي لإثبات مفارقة العقل للجسم والمادة.

ولكن استعمال ابن رشد لمفهوم المادّة العاقلة لتفسير قيام العقل الهيولاني جعله يعود إلى تبنّي رأي الإسكندر، ولكن بكيفية مغايرة، إذ عاد إلى مفهوم القوة المطلقة ليضمن الخصائص السلبية والإيجابية لهذا العقل، أي أنه سيضمن أن يكون العقل الهيولاني وكأنّه لا شيء، إنْ نظرنا إليه من زاوية الفعل، وأن يكون في ذات الوقت حقيقة واقعية إنْ نظرنا إليه من زاوية القوة. يقول ابن رشد: "وها هي الكيفية التي تحلّ بها المسألة، وهي كيف يكون العقل الهيولاني كائنا محدّدا، ولكنه ليس صورة مادية ، ولا مادة أولى. ذلك أنه يتعيّن اعتبار العقل الهيولاني كما لو كان جنسا رابعا من الوجود."[2] علما وأنّ الأجناس الثلاثة الأخرى عند ابن رشد هي : "الاستعداد الموجود في المواد" وهو "قريب من العدم المجرّد فلا هو جسم ولا قوة في

[1]-* كامل محمد محمد عويضة: ابن رشد الأندلسي، ص 149.

[2]-* ابن رشد، كتاب النفس، تحقيق د. المعصومي، دمشق 1960، ص 409

جسم" والثاني "هـو المـادة الأولى ، والثالـث هـو الصـور الخالصـة. وهـذه الكيفيـات متباينة."[1]

ولكن ما علاقة هذا بوحدة الوجود؟

يقول الباحث محمد المصباحي:" استطاع ابـن رشـد أن يـتخلّص مـن التعبـير المتناقض الأطراف "العقل المادّي" الإسكندري، والذي كان يريد به التعبير عن طبيعتـه العنصرية أو عن قوّته الخالصة الخيالية. لقد تخلّص من التنـاقض بـين مفهـوم العقـل ومفهوم المادة، بتحوير مفهوم المادة ذاتها. أيْ أنه لم يفرغ المادة الأولى مـن مضـمونها المادي والفردي فحسب، بل إنّه أضفى عليها معاني العقلانية أيضا، الأمر الـذي جعلهـا لا تختلف عن طبيعة العقل ذاته. ومن هنا، ألا يحق لنا أن نقول، إنّ ابن رشـد هـرب من تعبير متناقض للأسكندر، ليسقط في تعبير متناقض آخـر، إنْ لم يكـن يسـاويه فهـو أكثر إمعانا في تناقضه من "العقل المادي"، وهو تعبير "المادة العاقلة"؟ إذ كيـف يمكـن الجمع بين "مادة" وصفة "العاقلـة" في ذات الوقـت، الـلـهمّ إلاّ إنْ تعلّـق الأمـر بـأفق وحدة الوجود.

بل ألا يمكن القول، بأنّ ما فعله الإسكندر في شكله هو بالضبط ما فعلـه ابـن رشد، فالأفروديسي قرّب العقل من المادّة ليصبح العقل ماديا، في حين قـرّب القرطبي المادة من العقل، فأصبحت المادة عاقلة... فقد انتهـت الأطروحـة الإسكندرية إلى إسكان العقل الهيولاني بداخل الجسم والنفس جعله ملكية فردية لكلّ شخص، لأنه لم يقر بمفهوم مشترك للكمال، في حـين أدّى الطـرح الرشدي إلى إخراج الكيان العقلي لا مـن الجسـم فحسـب، بـل وأيضـا مـن

[1]-* ابن رشد ، المصدر نفسه، ص 356.

النفس، ممّا جعله ينتهي إلى إشاعة ملكيته بكيفية جماعية بين أفرد النوع الإنساني برمّته."[1]

وبالتالي يخرج ابن رشد بنتيجة مفادها: العقل مفارق، إذن فهو واحد. يقول :" العقل واحد بالنسبة لكلّ الناس"[2] وهنا ينقضّ عليه توماس الإكويني مبيّنا مخالفة هذه المقولة للمألوف والمتعارف عليه بين الديانات السماوية. فالعقل قوة في النفس، والنفس صورة لجسم، وبالتالي فهناك عدّة نفوس وعقول في عدّة أجسام، وفي النفوس العديدة توجد عدّة قوى عقلية .

وقول ابن رشد بفصل العقل عن النفس يؤدّي إلى تخريب وحدة الإنسان. كما أنّ أطروحة الوحدة الرشدية تطعن في قيمة المعرفة الحسية، ما دامت تضع تقابلا تامّا بين ما هوّ حسيّ وما هو عقلي، ولذلك فقد يستطيع العقل أن يستغني عن اللجوء إلى العالم الحسّي للتزوّد بالمعلومات. كما أنّ نفي قيمة المعرفة الحسيّة ينطوي في أعماقه على نفي التقدّم في المعرفة البشرية، لأنّه إنْ كان هناك عقل واحد، فإنّه سيكون أزليّا، ويكون ممتلئا منذ الأزل بمعقولات ومعارف تكون هي الأخرى أزلية بالضرورة، ومن ثمّة تتلاشى قيمة المعرفة الحسية وتتلاشى أهمية المجهود البشري الخاص بالإنسان كجسم.

وهذا ما يجعل الفلسفة الرشدية أبعد ما تكون عن الإنسية، ذلك أنّ القول بوحدة العقل يؤدّي إلى مفارقته للكائنات البشرية، فيصبح العقل متعاليا

---

[1]-* محمد المصباحي: اشكاليّة العقل عند ابن رشد، ط1، سنة 1988، المركز الثقافي العربي بيروت – لبنان، الدار البيضاء المغرب ، ص 57.

[2]-* ابن رشد: كتاب النفس، ص 401

عن الأفراد، أيْ يصبح عقلا غير مسمّى، عقلا نكرة، ينبني وجوده على الفصل بين المستويين المادي والروحي، والمعنوي والحسّي. وهكذا نسلب الفرد عقله الخاص، وتبعا لذلك نسلبه إرادته، ذلك أنّ إرادة التعقل لا يمكن فصلها عن العقل، فإذا كان العقل مفارقا فستكون الإرادة مفصولة عن الفرد، وستكون هناك إرادة واحدة فقط موجودة في جوهر مفارق. وهكذا يكون القبول بوحدة الإرادة بالنسبة لكلّ الناس معناه نسف للمسؤولية الفردية وتخريب لقوانين المجتمع ، ولن يكون لنا الحق حينئذ المطالبة بعقاب أحد أو مجازاته.

وتنعكس هذه النتائج على العقيدة الدينية أيضا، فوحدة العقل تتنافى وعقيدتيْ الخلود والثواب والعقاب، وهما صلب الديانات، إذ هذه الأطروحة ترتكز على أمرين، من جهة ربط النفس بالجسم ممّا يجعلها معرّضة لنفس مصيره، ومن جهة أخرى إبعاد العقل المادي الذي يمتاز بالخلود عن الفرد ممّا يؤدّي إلى أن لا شيء يخلد في الفرد، وبذلك لا يكون للثواب والعقاب جدوى في الرشدية.

وبما أنّ الدين يقول بتعدّد العقول وبقدرة مطلقة لله في حين تقوم الفلسفة الرشدية على مقولة العقل الواحد وعلى مقولة "ليس بالإمكان أفضل ممّا كان"، فإنّها – أيْ هذه الفلسفة الرشدية – تنطوي على مصادرة خفية وهي أنّ الله غير قادر على خلق عقول كثيرة، ولا يستطيع أن يجعل من الصورة المفارقة شيئا متعدّدا، ولا يمكنه خلق العالم على غير الصورة التي هو عليها، وهذا كلّه مخالف لمقتضيات الشرائع السماوية.

والخلاصة التي ينتهي إليها توماس الأكويني هي أنّ الفـرد يملـك عقـلا ماديـا وعقلا فعّالا ملكية شخصية تقتضي وحدة للعقل بالجسم والنفس معا عبر سلسلة مـن القوى المرتبطة فيما بينها.[1]

[1]-* هذا باختصار ردّ الإكويني القوي والمفحم على مقولة وحدة العقل الرشدية، كما نقلها محمد المصباحي : اشكالية العقل عند ابن رشد، الباب الأول، والفصل الثاني ، ص 97 ==><ص103.

محنة ابن رشد

لم تلــزم الرشــد يــا بــن رشــد لمــا عــلا في الزمــان جــدّك

وكنــت في الــدين ذا ريــاء مــا هكــذا كــان فــيه جــدّك

الحاج أبو الحسين بن جبير

لم تكن شهرة ابن رشد نابعة عن كتبه، فليس فيها ممّا ينفع الناس شيء يذكر وخاصة تلك التي ألّفها في علوم الشريعة، وهي لا تكاد تظهر أمام ما ألّفه غيره كالغزالي وابن تيمية وغيرهما. وإنّما جاءت شهرته من كثرة الحديث عن محنته ونفيه وإحراق كتبه... وما إلى ذلك من الأحداث التي نفخ فيها الحداثويون الجدد، فصوّروا ابن رشد للناس في صورة البطل المقهور، وفي صورة شهيد الفكر وضحية من ضحايا البحث والتأليف والإبداع والتجديد...[1]

كلّ ذلك جعل لناس يعتقدون أنّ الرجل ظلم من قبل علماء عصره "المتعصّبين".

ومن الإجحاف القول بأنّ محنة ابن رشد كانت نتيجة لتعصّب الفقهاء وتزمّت المحدّثين. فإنّ هذا – لوْ صحّ- يدلّ على أنّ قرطبة والأندلس عامة كان يسودها جوّ من الجمود والتقليد. كما أنّه يوحي بأنّ التعصّب المذهبي، والانغلاق الفكري هو الذي كان سائدا، وأنّ العلماء والأمراء على السواء

[1]-* لقد بالغ المخرج المصري القبطي يوسف شاهين من خلال "فيلم" "المصير"، في تقديم ابن رشد على أنّه ضحية من ضحايا تعصّب العلماء المعاصرين له، وضحية من ضحايا الحسد وكيد الكائدين. وعمل الإعلام الحداثوي على إحاطة هذا "الفلم" بهالة من الإشهار حتى عرض في أغلب دور السينما وخاصة في العالم العربي.

كانوا يحاربون مظاهر الإبداع، ويضيّقون على أنفاس الباحثين من المتكلّمين والفلاسفة، ويعادون حرية الفكر والتعبير والرأي، ويأمرون فقط بالتمسّك بأقوال السلف والوقوف عند اجتهادات المتقدّمين...

ولو صحّ وجود كلّ هذه المظاهر السلبية من الكبت ومصادرة الرأي المخالف... لمَا كان للأندلس أن تصل إلى ما وصلت إليه من الرقي وازدهار العلوم وتنوّع الفنون والصنائع، والانفتاح على الثقافات الوافدة، والحضارات القديمة والممالك الأوروبية المجاورة. يقول حمادي عبيد:" كانت دراسة ابن رشد لمختلف الفنون والعلوم التي برع فيها ممّا يشهد لقرطبة أنّها كانت كعبة للعلم ومصدرا لإشعاع الحضارة الإسلامية."[1]

ونتج عن هذا المناخ العلمي الرفيع روح التسامح والمودّة بين الأجناس المختلفة حتى أنّك ترى أحيانا صداقة متينة تعقد بين عالم مسلم وراهب مسيحي ومريد يهودي، وترى هؤلاء جميعا يتسامرون عند أمير من أمراء المسلمين.[2] وقد بلغ هذا الازدهار الثقافي أوجه في زمن ابن رشد وأثناء القرن الحادي عشر.

وتكفي منّا إطلالة سريعة على ما دوّنه المؤرّخون في وصف الأندلس – خلال حكم الأمويين والموحّدين لنكتشف بوضوح قمّة الثراء الفكري والنشاط العلمي وحركة الاجتهاد والتأليف والتصنيف والترجمة التي كانت تعمّ مدن الأندلس.

---

[1]-* حمادي عبيد: ابن رشد الحفيد: حياته - عمله – فقهه، الدار العربية للكتاب تونس 1984، ص 57.

[2]-* ي. هل: الحضارة العربية، ترجمة أحمد العدوي، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة 1956، ص122، نقله حمادي عبيد: ابن رشد الحفيد، ص74.

فقد كانت قرطبة من أعظم المدن بالأندلس وإليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم[1]. ويصفها أحمد المقري بأنها "مركز الكرماء ومعدن العلماء"[2]. ويقول ابن بسّام :" كانت قرطبة منتهى الغاية ومركز الراية وأمّ القرى وقرارة أهل الفضل والتقى ووطن أولي العلم والنّهى وقلب الإقليم وينبوعا متفجر العلوم وقبّة الإسلام وحضرة الإمام ودار صوب العقول وبستان ثمرة الخواطر وبحر درر القرائح ومن أفقها طلعت نجوم الأرض وأعلام العصر وفرسان النظم والنشر وبها ألّفت التآليف الرائعة وصنّفت التصنيفات الفائقة."[3]

وكان الأمير الحكم المستنصر بالله (ت366 هـ) محبّا للعلوم ، فبعث في طلب الكتب من بغداد ومصر ، وكان من نتيجة ذلك أن تحرّك الناس في أيامه إلى العناية بعلوم الأوائل وتعلم مذاهبهم.[4] كما كان مولعا بتشجيع العلماء. فلجأوا إليه وأكرم مثواهم. وكذلك كان الأمير أبو يعقوب يوسف (1163- 1184م) المعاصر لابن رشد، كان أوسع أمراء عصره ثقافة، وأكثرهم بالفلسفة وأهلها عناية.

---

[1]-* معجم البلدان لياقوت الحموي، طبعة جوتنجن 1869، مجلد 4، ص60.

[2]-* أحمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، المطبعة الأزهرية ط1، ج1 ص74.

[3]-* ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1939م، القسم الأول ، مجلد 1، ص22.

[4]-* صاعد الاندلس : طبقات الأمم، تحقيق الأب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912م، ص66.

فكيف يعقل أن يقع في هذا العصر المزدهر علميا والمناخ المتطور فكريا، مصادرة لكتب عالم من العلماء أو محنة ومضايقة لمفكّر من المفكرين !؟ وكيف قدّر لابن رشد – تحديدا – أن ينال من ضروب المضايقة ما نال بدعوى انتشار التعصّب الفقهي والتزمّت المذهبي. ولماذا لم يقع مثل ذلك لغيره من العلماء والباحثين؟!

للإجابة عن هذه الأسئلة لا بدّ أوّلا – أمانة للتاريخ- من تبرئة فقهاء ذلك العصر الذين تربّوا على مبادئ البحث العلمي والدراسة الموضوعية، ونشأوا في ذلك الفضاء الفسيح من حرية الفكر وتشجيع الاجتهاد، من تهمة التعصّب التي لا تتناسب مع ما قدّمنا من مظاهر الإبداع والتأليف السائدة في الأندلس. ولا بدّ أن يكون وراء محنة ابن رشد أسباب أخرى، نرجعها إجمالا في أنّ المجتمع الأندلسي – رغم نهضته العلمية - كان مجتمعا إسلاميا بأتمّ معنى الكلمة. وبالتالي فإنّ أي فكر يحمل في طيّاته سموما كفرية أو مقولات إلحادية، لا يجد رواجا في هذا المجتمع . يقول المقري: "وكلّ العلوم لها عندهم حظ إلاّ الفلسفة والتنجيم."[1]

فمحنة ابن رشد إذن ترجع إلى أسباب دينية وفلسفية ولا ترجع إلى أسباب سياسية.[2] وللأمانة كذلك نسجّل أن المجتمع الأندلسي لم يكن يعادي الفلسفة برمّتها وإنّما يعادي فقط الفلسفة الإلحادية. والدليل على ذلك أنّ الفلسفة بشكل عام كانت سوقها رائجة في قرطبة، ويحظى الفلاسفة بمكانة كبيرة لدى الأمراء، ومن بينهم ابن طفيل وابن باجة. وكان الأمير أبو يعقوب

---

[1]-* أحمد المقري: نفح الطيب ، ج1 ص 102.

[2]-* كامل محمد محمد عويضة: ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، 1413 هـ/ 1993 م، ص29.

يجمع الكتب من أقطار الأرض ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممّن ملك المغرب.[1] أما كتب الفلسفة فقد عمل على جمعها حتى اجتمع له منها قريب ممّا اجتمع للحاكم المستنصر بالله الأموي. وعندما مات الأمير أبو يعقوب بن عبد المؤمن سنة 580 هـ وخلفه ابنه أبو يوسف المسمّى بالمنصور نال ابن رشد عند المنصور حظوة كبيرة. ثم بعد ذلك تغير عليه ونفاه.

ولا يمكن البتة أن نرجع ذلك إلى معاداة الفلسفة التي كان المنصور مولعا بها، وإنّما يعود ذلك إلى ما ظهر في فلسفة ابن رشد بالذات من مروق وانحراف ومناقضة للأصول العقائدية الإسلامية. يقول محمد يوسف موسى:" يظهر لنا أن بعض المشتغلين بالفلسفة كانوا لا يقدرون على فهم ما تثير من مسائل ومشاكل، وربّما كان الواحد منهم يخرج بسببها عن بعض ما جاء به القرآن، ويكونون بذلك سببا لإثارة رجال الدين...

ولسنا نقصد بهذا إنكار أنّ الفلسفة كانت علما ممقوتا في بعض الأزمان. ولكنّنا نرى مع ذلك أنّ اضطهاد الفلاسفة بعامة وابن رشد بخاصة، كان من أسبابه الهامة التي ليس من الحق إغفالها ما كان يُرَى من خروج بعضهم فيما ذهب إليه من آراء عن بعض ما جاء به الدين بلا ريب...

ومن الدلائل على صحة ما نراه، أن الخليفة المنصور نفسه لم ير بأسا في اشتغال أبي بكر بن زهر بالفلسفة، وذلك لمَا يعلمه فيه من متانة دينه وعقله. وكذلك من الأدلة على صحة ما نذهب إليه ما رواه الأنصاري من حادث الريح وتكذيب ابن رشد بقوم عاد والريح التي أهلكتهم، فإذا صحّ هذا،

---

[1]-* ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1948م، ج 6 ص134.

كانت نكبة ابن رشد بسبب تكذيبه لما جاء به القرآن، لا بسبب أنه كان مشتغلا بالفلسفة فحسب."[1] والأمير الذي نكب ابن رشد في عهده أرفع وأنبل من أن يكون قد عاقب ابن رشد نزولا عند رغبة الحسّاد والواشين والمتعصبين. فنزاهته وعدله يمنعانه من ذلك . وتكفي شهادة العلماء والمؤرّخين في هذا الأمير دليلا على صحة ما ذهبنا إليه. فهذا الأمير (يعقوب المنصور) انتخب لإمارة المؤمنين انتخابا، فقد روى ابن الأثير وابن خلكان أنّ يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده. فاتّفق رأي قوّاد الموحّدين وأولاد عبد المؤمن على تمليك ولده يعقوب فملّكوه في الوقت الذي مات فيه أبوه . فهذا التقديم في ذاته دليل على اعتراف شيوخ الأمّة بفضله. وقد قام بالأمر أحسن قيام، وهو الذي أظهر أبّهة ملكهم ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع، ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين كما أقامها في سائر الناس أجمعين ، فاستقامت الأحوال في أيّامه وعظمت الفتوحات. وكان القضاء في عهده مستقلا عن السلطة، وهذه حسنة تعدّ له وللقضاة." [2]

ولا يمكن أن يكون الفقه والفقهاء مسؤولين عمّا حدث لابن رشد، لأنّ الفقه في جملته لا يتعارض مع النظر العقلي . فالمنصور إذن إنما امتحن ابن رشد هذه المحنة لا انتقاما منه ولا اضطهادا بل حدّا من تهوّره الفلسفي الذي

---

[1]-* محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر 1959م، ص40-41 (بتصرف).

[2]-* د. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، طبعة عالم الكتب 1420 هـ 1999 م ، ص 122.

هدّد المسلمات العقائدية وأخضعها تعسّفا لمقولاته الفلسفية، يقول الأستاذ حمادي العبيدي :" انطلق ابن رشد من الفلسفة ورام أن يفرض روحها على الدين عقيدة وشريعة، وهو في الواقع لا يرمي من وراء ذلك إلى التوفيق بين الدين والفلسفة كما زعم وإنّما يريد إخضاع الدين للفلسفة."[1] فالواضح إذن أنّ للرجل عقلانية طاغية أراد أن يسلّطها على الدين حتى فيما لا مجال للعقل فيه.

هذا بالإضافة إلى أنّ ابن رشد لم يتعرّض لما تعرّض له من المحن إلاّ في آخر أيامه فلو كانت محنته تدلّ على تعصب الفقهاء ومحاربتهم للفلسفة لكان ابن رشد قد نُكب في شبابه عندما بدأ التأليف في المباحث الفلسفية.

فالحقيقة أن العلماء والفقهاء كانوا يتابعون قراءتهم لكتب ابن رشد الفلسفية دون أن يروا فيها ما يستوجب مصادرتها. ولكنّهم شيئا فشيئا بدؤوا يضيقون ذرعا بها فيما بعد كلّما ازدادت جرأة ابن رشد على هدم المسلمات العقائدية، والتي وصلت ذروتها عندما صرّح الرجل بأزلية العالم في مقالاته في المنطق والعلم الطبيعي وخاصّة مقالته على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي والتي عرض فيها مقولة أرسطو "لكلّ متحرّك محرّك" وما يتصل بذلك من الحركة الأزلية، فدافع عن هذه النظرية وتبنّاها. والجدير بالذكر أنّ ابن رشد قد نص على كتابتها في إشبيلية في شهر ذي الحجة من سنة 592 هـ أي قبيل نكبته بمدّة قصيرة. فكانت مقالته تلك بمثابة النقطة التي أفاضت كأس صبر الناس عليه، وبالتالي لم يجد المنصور بدّا من

[1]-* حمادي العبيدي: ابن رشد الحفيد حياته، عمله، فقهه، الدار العربية للكتاب، تونس 1984، ص135.

معاقبته تسكينا لغضب العامة واعتراضات العلماء والفقهاء. يقول الدكتور محمد لطفي جمعة:" ويمرق ابن رشد عن العقائد الدينية في ثلاثة أشياء:

الأول : قوله بأزلية العالم المادي وأزلية الأرواح التي تحرّكه.

الثاني : ضرورة السبب لحدوث النتائج، فلا مكان للعناية الإلهية ولا المعجزات النبوية ولا كرامات الأولياء لأنّ ظهورها جميعا يؤدّي إلى نقض نظرية الأسباب والنتائج .

الثالث : هلاك الأفراد هلاكا لا مجال بعده لخلودهم أفرادا."[1]

وبناء عليه فالسياسة أبعد من أن تكون سببا لنكبة ابن رشد، فالرجل امتحن وهو في الثالثة والسبعين من عمره، فما كان هذا الشيخ ليمثّل خطرا ولا شبه خطر على نظام يعقوب المنصور لا بأفكاره السياسية ولا بأعماله الفكرية. وإنّما كان يمثل فعلا خطرا على المنظومة العقائدية الإسلامية بما أدخله عليها من شكوك. ولذلك لم تكن معاقبة يعقوب المنصور لابن رشد مبادرة شخصية منه وإنما جاءت بطلب وإلحاح من علماء عصره وفقهائه. وهؤلاء طلبوا من خليفتهم معاقبة ابن رشد غيرة على الدين ونصرة للعقيدة لا غيرة على نظام الحكم ولا خوفا على سياسة الموحّدين.

وإني أعتقد جازما أن جلّ الباحثين المعاصرين الذين يتسرّعون دائما في إقحام السياسة كسبب رئيسي من أسباب محن الفلاسفة والزنادقة والملاحدة وأهل الأهواء، إنّما هم ينطلقون في أحكامهم ممّا هو سائد في عصرنا الحاضر. ذلك أنّ السياسة هي فعلا الموجّه الأوّل للأحداث، وهي سبب البلايا والنكبات التي تحلّ بالمفكّرين والمبدعين. فالدين هو آخر شيء

[1]-* د. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص172.

يفكر فيه السياسيون المستبدّون في هذا العصر، على عكس المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى والذي كان الدين فيه عصب الحياة السياسية والفكرية. وهذا ما لم يستطع بعض الباحثين المعاصرين إدراكه. إمّا لضعف الوازع الديني لديهم وبالتالي عجزهم عن استيعاب معنى الغيرة على الدين كدافع للتصدّي لمظاهر الانحراف، وإمّا لقياسهم مجتمعات العصور الوسطى بمقاييس حديثة نابعة ومتأثرة بالفكر السياسي البراغماتي السائد في عالمنا اليوم. وهذا لعمري ظلم في التصوّر وتعسّف على التاريخ وفساد في المنهج.

وكثيرا ما نرى هؤلاء الباحثين المعاصرين ينصّبون أنفسهم محامين لأمثال غيلان الدمشقي والجعد بن درهم وابن الراوندي والمعرّي والحلاج وابن رشد وابن عربي وابن سبعين والقادياني... ليثبتوا براءتهم من التّهم الموجّهة إليهم، وليجعلوا منهم أبطالا ذهبوا ضحية الأغراض السياسية والفتاوى الوصولية والوشايات الكيدية...

فكأني بهؤلاء الباحثين الجدد قد وضعوا في قفص الاتهام كلّ علماء الأمّة وفقهائها، وكلّ خلفائها وحكّامها ! فالأمة بأسرها ضالة ومنحرفة ومتطرّفة ، وهؤلاء المشبوهين هم المعتدلون المتنوّرون الفاهمون لأسرار الدين.[1]

[1]-* راجع كتابنا : الفكر الإصلاحي بين التراث والحداثة : الشركة العصرية للطباعة والإشهار نابل – تونس 2008 م ، فصل : موقف الاسلام من الزندقة والكفر ص 71- 80.

ومن أمثال هؤلاء الباحثين الجدد الدكتور إمام عبد الفتاح إمام الـذي أراد أن يعطي لقتل الجعد بن درهـم[1] بعـدا سياسـيا، فقـال:" إنّ ذبـح الجعـد كـان لأسـباب سياسية ارتدت كالمعتاد زيّ التديّن الزائف."[2] وكذلك محمد عابد الجابري الذي جعـل محنة ابن رشد تصفية لحسابات سياسية فقال: "وتشاء سخرية الأقدار أن يتعرض ابـن رشد، وهو في الثالثة والسبعين من عمره، للنفي مدّة سـنتين بتهمـة "الاشـتغال بعلـوم الأوائل"، التهمة التي أريد لها أن تغطي على السبب الحقيقي الذي لم يكن شـيئا آخـر غير موقفه في "الضروري في السياسة"، من الاستبداد ودعوته إلى التصحيح والإصلاح.[3]

وهكذا كلّما تعرّض فيلسوف أو زنديق أو ملحد في التاريخ الإسلامي إلى محنة سارع هؤلاء إلى اختلاف أسباب سياسية، متغاضين عن الأسباب الحقيقية وهـي دينيـة بالأساس.

وهنا لا بدّ من التذكير بأن المجتمع الإسلامي – وخاصة في العصور الوسطى – كان مجتمعا دينيا بامتياز. وكان علماء الإسلام يميّزون بين حرية الفكر والتعبير والنقد في المجال السياسي وبين حرية الفكر في المجال العقائدي.

---

[1]-* قتله الوالي الأموي خالد بن عبد اللـه القسري بسبب نفيه الصفات عن الذات الإلهية وقوله بأنّ اللـه تعالى لم يكلّم موسى ولا اتخذ خليلا." انظر تفاصيل ذلك في البداية والنهاية لابن كثير الجزء التاسع ص 350.

[2]-* انظر : إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية، سلسلة عالم المعرفة عـدد 183 مارس 1994، ص 215.

[3]-* محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، ص 264.

فأنْ يخالف شخص ما الدولة في بعض اختياراتها، وأن يعارضها في بعض مناهجها، فهذا حق لكلّ مواطن. أمّا في المجال العقائدي فإنّ الاجتهاد مقيّد بضوابط شرعية محدّدة كعدم مخالفة معلوم في الدين بالضرورة أو نص شرعي صريح قطعي في دلالته وثبوته.

كما أن الأفكار والآراء المثيرة للشبهات لا تبرّر معاقبة أصحابها ما دامت مبنية على التأوّل، فالمتأوّل معذور ولو كان مخطئا. أمّا إذا ناقضت هذه الأفكار العقيدة الإسلامية فإنّه لا مجال للتسامح معها بدعوى أنّها نابعة عن اجتهادات فكريّة حرّة، بل يجب التصدّي لها، ومنع أصحابها من نشر أباطيلهم بين الناس.

ولقد وعى علماء المسلمين هذه المسألة الحسّاسة أبلغ وعي، وتعاملوا معها بما يقتضيه الشرع، وذلك لمّا كان الإسلام هو مصدر الحكم والسلطة. وقد التزم كلّ حكّام المسلمين بفتاوى العلماء والمجتهدين ومواقفهم إزاء أيّ فكر تخريبي يمسّ جوهر الدين وقواعده الثابتة.

وبمثل هذه المقاييس يمكن أن نفهم طبيعة النكبة التي تعرّض لها ابن رشد في القرن السادس الهجري. فلا مجال للعاطفة في النظر إلى حيثيات هذه النكبة، فذلك نظر قاصر لا يرى منها إلاّ جانبها القاسي، أمّا إذا تأمّلناها بمنهج نقدي يأخذ في الاعتبار الظرف التاريخي وعقلية المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى ، فإنّنا لا نرى نكبة ابن رشد إلاّ إفرازا منطقيا لمنظومة فكرية – عقائدية متكاملة.

وتكفي الأبيات التالية لترجمة مدى الشعور بالفرحة لدى الناس إزاء نكبة ابن رشد لأنّهم يعتبرونها انتصارا للدين والعقيدة في وجه الفلسفة الإلحادية والزندقة:

يقول الحاج أبو الحسين بن جبير مخاطبا الخليفة:

خليفــة اللــه أنــت حقــا فــارق مــن الســعد خــير مرقــا

حَمَيــتم الــدين مــن عــداه وكــل مَــنْ رَامَ فيــه فــتقا

أطلعــك اللــه سرّ قــوم شــقوا العمــى بالنفــاق شــقا

تفلســفوا وادّعــوْا علومــا صــاحبها في الميعــاد يشــقى

واحتقــروا الشرع وازْدرَوْه ســفاهةً مــنهم وحُمْــقا

أوْســعتهم لعنــة وخِزْيــا وقلــت : بعــدا لهــم وسُحْــقا

فــابْقَ لــدِين الإلــه كَهْفًــا فإنّــه مــا بَقيــت يبْقــى

الخـاتـمـة

لم أر في حياتي تقييما أسوأ من ذلك الـذي قدّمـه عـاطف العراقـي حـول ابـن رشد. فقد صدّر كتابه "ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية " بكـلام غايـة في الإسـفاف والتكرار. فلطالما استخف هذا الكاتب بقرّائه في ثنايا تمجيده لابن رشـد وتهجمـه عـلى الأشاعرة وتجنّيه على الغزالي وابن تيمية.

ومن غرائب ما قال عاطف العراقي:" والويل كـلّ الويـل للأمـة العربيـة حـين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية."[1] والحال أن ذلك - لـو سـلمنا جدلا بفساده – هو ما فعله ابن رشد حين أول قولـه تعـالى (ألم نجعـل الأرض مهـادا) فجعل الآية دليلا على سكون الأرض، وهي نظرية فلسفية استقاها من شـيخه أرسـطو وزعم أنها حقيقة علمية برهانية، ثم اكتشف العلم بطلانها.

ثم وصل الغلوّ بهذا الكاتب إلى حدّ القول :"فلنحتفل بأفكار أعظـم فلاسـفتنا ابن رشد ولنقل لأفكار الغـزالي والأشـاعرة وابـن تيميـة وداعـا تلـك الأفكـار التقليديـة الجامدة والتي لا نحتاج إليها. يجب أن نضع في اعتبارنا أنّ واجبنا المقدس هـو الـدفاع عن التنوير."[2] فمتى سمعنا أن التنـوير يقـوم عـلى الإقصـاء؟! وكيـف نقبـل -علميـا- رجحان فكر ابن رشد على فكر الغزالي وابن تيمية وجهابذة علماء الأشاعرة جملة !

---

[1]-*د. عاطف العراقي: ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، دار مصر المحروسة، القاهرة 2008، ص16

[2]-*المصدر نفسه ، ص 18

ألا يخجل هذا الكاتب من نفسه وهو يتدنّى بالنقد العلمي إلى أسفل السافلين عندما قال: "لم تكن حياة ابن رشد الشخصية هي الشغل الشاغل، إذ أنه فيلسوف ويهمّه بالدرجة الأولى حياة الفكر والتفلسف. صحيح أنه – للأسف الشديد – قد لجأ إلى الزواج والإنجاب، وكان واجبا عليه الحرص على حياة العزوبة حتى يتفرّغ تماما للفكر والإبداع..."[1]. فمتى سمعنا أن الزواج والإنجاب – وهما سنة الله تعالى في الخلق – يمثلان عائقا للفكر، وأنّ العزوبة شرط له . سبحانك إنْ هذا إلاّ تحكّم ما أنزل الله به من سلطان !!!

وأخيرا أقول أنّ عاطف العراقي قد اتّخذ من فلسفة ابن رشد غطاء ومطيّة لتمرير موقفه المتعصب والمتطرّف واللاّعلمي من الأشاعرة ومن ابن تيمية . وهذا يكشف صراحة عن أنّ دفاع هذا الكاتب عن ابن رشد لم يكن نابعا عن اقتناع بمقولاته الفلسفية بقدر ما كان انحيازا إيديولوجيا متحزّبا لابن رشد باعتباره عدوّا للأشاعرة. والدليل على صحة هذا الاستنتاج هو أنّ ابن تيمية جاء بعد ابن رشد بقرنين ممّا يجعل أفكاره خارج مرمى سهام ابن رشد، هذا فضلا عن أن شيخ الإسلام لم يتبنّى مقولات الأشاعرة برمّتها بل ربّما عارضهم في الكثير منها، وهو صاحب مدرسة إسلامية جديدة كان لها الفضل في فتح باب الاجتهاد وإقامة علاقة تفاعل حركي مثمر بين النص والعقل.

وبناء على ما سبق يصبح التساؤل عن سرّ تهجّم عاطف العراقي على ابن تيمية في سياق مناصرته لابن رشد، أكثر إلحاحا !

---

[1]-*المصدر نفسه، ص 36

علما وأنّ هذا التهجّم أخذ منحى انفعاليا ولا أخلاقيا، فهو يقول أنّ ابن تيمية عدوّ لكلّ فكر ناضج متفتح وإنّ فكره لاعقلاني وأن آراءه ساذجة.[1]

فبئس الدفاع عن ابن رشد إنْ كان هذا هدفه، وبئس النقد للأشاعرة والغزالي وابن تيمية إن كان هذا منهجه.

ثم إنه من الطبيعي لكلّ من يتأثر بابن رشد أن يعتمد لغة الشتم والإقصاء والتحقير، فذلك ديْدن ابن رشد في كتاباته وخاصة منها ردوده على الأشاعرة.

ولمّا كانت أغلب تلك الكتابات مصبوغة بالطابع الإيديولوجي المتمثل في التعصب للفلسفة، فقد جاءت في شكل ردود أفعال على كلّ من يتصدّى للفكر الفلسفي نقدا أو معارضة أو إبطالا، وبالتالي جاء خطابه انفعاليا يشوبه الكثير من التشنّج ممّا أخرجه عن الأسلوب الحجاجي – البرهاني. وربّما هذا ما دفع محمد عابد الجابري إلى القول :"إنّ عبارة ابن رشد يشوبها شيء من التوتّر في معظم الأحيان."[2]

ولا يفوتني في خاتمة هذا البحث أن أشير إلى ملاحظة جدّ هامة، وهي كثرة استعمال ابن رشد للفظة "الحكمة" إشارة منه إلى الفلسفة. فإنه من الظلم والتمويه استعمال لفظة "الحكمة" في سياق الحديث عن الفلسفة. فشتان بين هذه وتلك. وإنّما هي حيلة رشدية لتجميل صورة الفلسفة في أعين الناس وتمرير مقولات أرسطو إلى عقولهم تحت ستار الفكر المستنير بالحكمة، وما

---

[1]-* المصدر نفسه ، ص 136

[2]-* محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر ، ص 100

هي في الحقيقة إلاّ سموم وشكوك يزيّنها ابن رشد ليغترّ بها الناس. ولكنّ علماء المسلمين كشفوا النقاب عن خفايا الفلسفة الرشدية .

فلم يكتب لآراء ابن رشد الرواج والانتشار في عصره مثلما وقع لآراء ابن حزم والغزالي والقرطبي، ومن بعدهم ابن خلدون وابن تيمية. وهذا دليل على نجاح هؤلاء في ملامسة الفكر الإسلامي في بعديْه التنظيري والتطبيقي. ولو قدّر للمسلمين أن يُحرموا جرأة ابن حزم وحجيّة الغزالي وتأصيل القرطبي وابتكارات ابن خلدون واجتهادات ابن تيمية لكانوا حرموا خيرا كثيرا.

ولو قُدّر لفلسفة ابن رشد أن تنتشر في قرنه والقرون التي تلته لما ازداد بها المسلمون رقيا ولا ازدهارا، كما لم يسبّب حجبها عن الناس في تلك القرون خسارة تذكر.

ها هي كتب ابن رشد تعود إلينا بعد طول غياب، فهل استطاعت أن تضاهي أثر كتب هؤلاء الأعلام، وهل حوّلت وجهتنا عن "محلّى" ابن حزم و"فصله" وعن "إحياء" الغزالي و"تهافته" وعن "جامع" القرطبي وعن مقدمة ابن خلدون وتاريخه وعن فتاوى ابن تيمية و"منهاجه".. إلى "تهافت" ابن رشد وشروحه؟!

لقد ضيّق الجابري واسعا وأساء إلى روح الحداثة عندما قال :" إنّ الجيل الصاعد إمّا أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا ، وإمّا أن لا يكون له مكان في هذا العالم."[1]

[1]-* محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، ص 265

فلو كان هـذا الحكـم صـحيحا لرأينـا الفلسـفة الرشـدية تثمـر أوّلا في أقـرب الناس إليه. فلم يكن لتلاميذ ابن رشد من المسلمين شـأن يـذكر، فـأثر الرجـل في بنـي قومه يكاد يكون معدوما. ولم يشتهر من هؤلاء التلاميذ أحـد، مـمّا يـدلّ عـلى انعـدام تأثير ابن رشد في بيئته الإسلامية . كما أنّ كتبه لم تجد روجا كبيرا بالمشرق، فقلّ تداولها بين المسلمين، ولم تجد من يقبل على دراستها غير اليهود الذين عرفوا بتنكّرهم لعقيدة التوحيد مذ كان نبيّهم موسى عليه السلام بين ظهرانيهم. يقول "جيوم الأوفـيرني" : إنّـه لا يوجد بين اليهود الخاضعين للعرب فـرد واحـد لم يهجـر عقيـدة إبـراهيم ولم يتّسـم بضلالات العرب والفلاسفة."[1]

ويعدّ ليفي بن جرشون من اليهود الذين افتتنوا بابن رشد. فكان يقول بمـا يقول به ابن رشد من قدم العالم، واستحالة بعث الأجساد، ويخضـع الديانـة اليهوديـة لفلسفة المشائين كما أخضع ابن رشد الإسلام -أو حاول ذلك- لفلسفة أرسطو.[2]

أمّا من افتتن بابن رشد من النصارى فقد انخلعوا من دينهم وأصبحوا كالـذي استهوته الشياطين فهو في الأرض حيران. وذاك ما وقـع للكـاهن هرمـان قـان ريزويـك (قتل سنة 1512م) الذي قـال :"إنّ العـالم أزلي ولم يخلـق كـما ادّعـى ذلـك المجنـون مـوسى وإنـه لا يوجـد جحـيم ولا حيـاة مسـتقبلة . لقـد ولـدت مسيحيا ولكنني لست الآن منكم لأنّكم مجانين.. إن أعلـم العلـماء أرسـطو وشارحه ابن رشد وهما أقرب إلى الحقيقة، بهما اهتديت وبفضـلهما رأيـت

[1]-* د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب ، ص 135.

[2]-* حمادي عبيد : ابن رشد الحفيد، ص 91

النور الذي كنت عنه عميا."[1] فالفلسفة الرشدية نجحت أحيانا في إخراج بعض النصارى من مسيحيتهم، ولكنها لم تهد وَلوْ واحدا منهم إلى الإسلام.

وبالتالي فإنّ مقولة التوفيق بين الدين والفلسفة ما هي إلاّ شعار رفعه ابن رشد ليستر به خطته الحقيقية وهي فلسفة الدين . ولكنه لم ينجح في ذلك، بل إننا نرى العلماء من بعده – على غرار العلماء الذين سبقوه – لم يزدادوا إلاّ كشفا لأباطيل الفلسفة، وقناعة بأن الفلسفة الإلهية في شق وما جاءت به الرسل في شق. وقام ابن الصلاح (ت 643 هـ) بإصدار فتواه الشهيرة بتحريم المنطق والفلسفة تعليما وتعلّما لما يؤديان إليه من الزندقة والضلال.[2]

[1]-* نفله الدكتور محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 223-224.

[2]-*فتاوى ابن الصلاح ، طبعة مصر سنة 1348 هـ ، ص 34.

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس المسائل والمصطلحات

المصادر والمراجع

الفهرس العام

فهرس الآيات

"وكنّا نخوض مع الخائضين"	10
"يا أيّها الناس اعبدوا ربّكم الذي خلقكم"	24
"أفي الـلـه شكّ فاطر السماوات"	24
"فاعتبروا يا أولي الأبصار"	24
"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات"	25
"وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجّر لنا من الأرض ينبوعا"	39
"وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال"	49
"ولن تجد لسنّة الـلـه تبديلا"	90
"وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام وكان عرشه"	97
"ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا"	137-115-114
"الذي جعل لكم الأرض فراشا"	115

فهرس الأحاديث

"أعظم الناس خطايا يوم القيامة أكثرهم خوضا في الباطل" 9

"إنّ اللـه لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم" 34

"إنّه ليس بدواء ولكنّه داء" 34

"لا تتداووا بحرام" 34

"حدّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن..." 56 ـ 57

فهرس المسائل والمصطلحات

الفلسفة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة	10
متى انتظمت الفلسفة والشريعة فقد حصل الكمال	10
ابن رشد يجعل الفلسفة حاكمة على الشريعة	41
إذا اختلف النظر مع الشرع، نؤوّل الشرع	56-55
إخضاع الدين للفلسفة	131
محاججة الفلاسفة بقوانينهم التي علّمونا إيّاها	77

ردّ أبي سليمان المنطقي على الفلاسفة وإخوان الصفا	10 ـ 11
الوحي يرشّد الأفكار والفلسفة تشوّشها	11
"المعتزلة فرقة عقلانية تقدّمية" أكبر كذبة في التاريخ الإسلامي	12
المعتزلة هم أوّل من انقلب على حرية الرأي	12 ـ 14
خلق القرآن	12
قول الفخر الرازي في الفلسفة وعلم الكلام	13
الفلسفة اليونانية وعلاقتها بالديمقراطية	12
يجب أن لا تمزج الفلسفة بالدين	13
رأي المقريزي وطاش كبرى زاده في الفلسفة	13
قصّة المسلمين مع الفلسفة	14 ـ 17

الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض 16

ابن رشد يفضّل المعتزلة على الأشاعرة 11

الأشاعرة والحنابلة ضالّون وكافرون في رأي ابن رشد. 24-80-114

تكفير ابن رشد لكلّ من حمل النص على ظاهره من الفلاسفة 26- 27

ابن رشد يذمّ الفقهاء 35-36

تكفير الغزالي لأنّه صرّح بالتأويل ونعته بالشرّير 50-76

دعوة ابن رشد إلى مصادرة كتب الغزالي 80

ابن رشد يحكم على نوايا الغزالي 82-83

الفقهاء يدافعون عن حرية الرأي 18

تناقض ابن رشد 28-94

الخلق ليس إبداعا من لا شيء 30-61-62

نظرية الإخراج من القوة إلى الفعل 30-31-32-62-100

الهيولى أزلية 30-31-99

الـلـه لا يخلق اختيارا 31-62-63-64-65-90

ابن رشد يبيح التداوي بالخمر 35

اشتغال ابن رشد بالفقه عمل تميهي 35-38

نقد كتاب "بداية المجتهد" 37-36
عقدة ابن رشد من العلوم الشرعية 38
رأي ابن رشد في المعجزات 39
ابن رشد ينكر وجود قوم عاد 130-44-42
سبب محنة ابن رشد 130-129-128-44-43
إنكار بعث الأجساد 141-74-49-48-36
تأويل الظاهر والباطن بين الفلاسفة والجمهور 50
كتب لأهل البرهان وكتب للجمهور 50
إنكار وجود الإجماع 56
أزلية الحركة والزمان والعالم 126-108-102-98-97-95-62-61
سكون الأرض 132-116-115-114-64
افتتان ابن رشد بفلسفة أرسطو 65
إطراء ابن رشد لأرسطو 71-70-69-68
المادة قديمة تستحيل من حالة إلى حالة 98
العلم الإلهي 104
صفة الإرادة الإلهية 106

الرحّالة ابن جبير يشيد بالموحّدين 19

محمد عبده يحاول الدفاع عن ابن رشد 28
الكندي ومسكويه يعارضان أرسطو في قوله بقدم العالم 30
علاقة اليهود بفلسفة ابن رشد 45 ـ 141
موقف الغرب المسيحي من الفلسفة الرشدية 45-47 ـ 141
ابن سينا يعترف بالتعصّب لفلسفة أرسطو 59
العقل الأوّل 62
نظرية الكسب الأشعري 85
الجزء الذي لا يتجزّأ 87
مناقب الأمير يعقوب المنصور 130
محنة الجعد بن درهم 134

المصادر و المراجع

القرآن الكريم

ابن باجة تدبير المتوحّد، سراس للنشر، 2009 تونس

ابن الجوزي تلبيس إبليس، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، بيروت 2007

ابن بطة العكبري الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة 2006

ابن تيمية مجموع الفتاوى، المكتب السعودي بالمغرب مكتبة المعارف الرباط

ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل. تحقيق محمد ابراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة دار الجيل بيروت 1985

ابن خلدون المقدمة دار الجيل بيروت ومؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت- لبنان

ابن رشد كتاب الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمّار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1989م

ابن رشد تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، 1424هـ / 2003م

ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سراس للنشر 2009 تونس

ابن رشد شرح السماء والعالم، الجزء الثاني، تحقيق أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، 2002 تونس

ابن رشد فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم محمد علي الحلواني، سراس للنشر تونس 1994

ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار العقيدة ط1 القاهرة 1425هـ / 2004م

ابن رشد ـ تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد المصباحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1995م

ـ الشرح الكبير لكتاب السماء والعالم لأرسطو(المقالة الأولى والثانية) تحقيق رشيدة السمين، تونس 2002م

ـ تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، طبعة القاهرة 1958م

ـ نص تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت 1992م

ابن كثير البداية والنهاية، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان(8 مجلدات) الطبعة الثالثة، 1407هـ / 1987م

ابن عربي الفتوحات المكية، دار صادر بيروت(9 مجلدات) ط2، 2007م

أبو حامد الغزالي تهافت الفلاسفة، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة

العصرية، صيدا ـ بيروت، 2003م

أبو حامد الغزالي المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، ط3، الدار التونسية للنشر 1989م

أبو حامد الغزالي مجموعة رسائل الامام الغزالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 ـ 1408هـ/1988م

أبو حيان التوحيدي الإمتاع و المؤانسة، شرح أحمد أمين، المكتبة العصرية بيروت ـ صيدا، د.ت،

أبو يعرب المرزوقي شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون، دراسة تحليلية، الدار العربية للكتاب1991تونس

أبو يعرب المرزوقي مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للنشر، تونس 1978م

أحمد أمين ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية بدون تاريخ(مجلدان)

أحمد حسن الزيات تاريخ الأدب العربي، مكتبة نهضة مصر، ط23، د.ت

الأفغاني ومحمد عبده العروة الوثقى، تقديم هادي خسرو شاهي،ط1، 1417هـ طهران

أرسطو كتاب النفس، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، ط2، دار إحياء الكتب العربية، 1962م

ألبير نصري نادر كتاب فصل المقال لابن رشد، دار المشرق، بيروت،

ط7، 1995م

أمام عبد الفتاح امام — الطاغية سلسلة عالم المعرفة الكويت عدد 183 مارس 1994

برهان غليون — نقد السياسة الدين و الدولة المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت ط1. 1991

بيار دوهيم — مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق ط2، 2009م

ثروت بدوي — النظم السياسية دار النهضة العربية القاهرة 1967

الجاحظ — البيان و التبين دار الجيل بيروت تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون

جلال العشري — حقيقة الفلسفات الاسلامية الدار المصرية اللبنانية ط1. 1991

جعفر آل ياسين — الفكر الفلسفي عند العرب، دار المناهل بيروت، ط1، 1413هـ /1993م

جميل صليبا — تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1986م

حسن مجيد العبيدي — العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة بيروت، 1995م

حسن ابراهيم حسن — تاريخ الاسلام السياسي و الديني و الثقافي والاجتماعي . مكتبة النهضة المصرية طبعة 15 ـ1422هـ 2001م القاهرة

حسن القرواشي المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد، الدار التونسية للنشر 1993م

حمادي عبيد ابن رشد الحفيد: حياته ـ علمه ـ فقهه، الدار العربية للكتاب، تونس1984م

دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، ط2، القاهرة 1954م، وكذلك الدار التونسية للنشر 1980م

رضا الزواري المخيلة والدين عند ابن رشد، دار صامد للنشر، صفاقس ـ تونس 2005م

زينب الخضيري أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، بيروت 1985م

سيد سابق فقه السنة(3مجلدات) مكتب البحوث و الدراسات دار الفكر بيروت لبنان و دار الكتاب العربي ط3 1977

سعيد حوى الله جل جلاله، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط3، 1981م

الشهرستاني الملل و النحل تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي ، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1423هـ /2003م 1968

صالح بن ابراهيم البليهي عقيدة المسلمين والرد على الملحدين والمبتدعين،المطابع الأهلية، الرياض ط2 ـ 1404هـ

عاطف العراقي ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، دار مصر

المحروسة، القاهرة 2008م

عبد الحليم محمود فلسفة ابن طفيل، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان 1982

عبد الرحمن بدوي مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة الجزء الأول دار العلم للملايين ط3. 1983 بيروت لبنان

عبد الباسط الناشي موسوعة التصوف، الدار التونسية للكتاب، تونس 2011م

عبد الباسط الناشي الفكر الإصلاحي بين التراث والحداثة، الشركة العصرية للطباعة، نابل ـ تونس 1429هـ /2008م

عبد الباسط الناشي القضاء والقدر بين القرآن والإنسان، مطبعة الكرنيش طبرقة، 2002 تونس،ط1

عبد الله شريط الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون ط.3 الدار العربية للكتاب تونس ليبيا 1984

علي الشابي مباحث في علم الكلام و الفلسفة دار بوسلامة مطبعة دار النشر و التوزيع تونس ط2 1984

عماد الدين خليل في التاريخ الإسلامي المكتب الاسلامي دمشق بيروت ط1 1981

عمر فرّوخ المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1970م

الفخر الرازي التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، منشورات محمد علي بيضون، 2004م

القرطبي الجامع لأحكام القرآن، مراجعة محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة 2002م

كامل محمد محمد عويضة ابن رشد فيلسوف العرب والمسلمين، دار الكتب العلمية، بيروت 1993م

كمال اليازجي النصوص الفلسفية الميسّرة، دار العلم للملايين، بيروت ط3، 1963م

ماجد فخري ابن رشد فيلسوف قرطبة، ط2، دار المشرق بيروت 1982م

مانع بن حماد الجهني الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض ط5 ـ 1424هـ/2003م

محمد الخضري تاريخ الامم الاسلامية الدولة الاموية . دار الفكر لبناني بيروت ط1. 1994

محمد عابد الجابري ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت ـ لبنان 2001م

محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، كتاب شهر يونية، القاهرة 1948م

مجلة رحاب المعرفة ابن رشد عدد خاص، السنة1 ـ العدد3، ماي جوان 1998

محمد الطالبي عيال الله، سراس للنشر1992 تونس ط3

محمد الطالبي ليطمئنّ قلبي، الجزء الأول، سراس للنشر 2007

تونس

محمد لطفي جمعة تاريخ فلاسفة الإسلام، طبعة عالم الكتب، 1420هـ / 1999م

محمد سعيد العشماوي حصاد العقل دار سينا للنشر ط3. 1992

محمد صالح المراكشي قرآءات في الفكر العربي الحديث و المعاصر. الدار التونسية للنشر 1992

محمد عبد الهادي أبو ريدة تاريخ الفلسفة في الإسلام، الدار التونسية للنشر 1980م

محمد علي الحلواني القانون في الطب، ضمن "تاريخ العلوم عند العرب"، بيت الحكمة قرطاج، تونس 1990

محمد عبده رسالة التوحيد، دار ابن حزم، بيروت ط1 ـ 2001

محمد عبده الإسلام والنصرانية مع العلم المدنية دار الحداثة بيروت ط3. 1988

محمد يوسف موسى بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر 1959م

محمود قاسم نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، طبعة القاهرة

محمود سيد احمد دراسات في فلسفة كانط السياسية دار الثقافة للنشر و التوزيع بالقاهرة 1988

محمد المصباحي إشكالية العقل عند ابن رشد، ط1، سنة 1988، المركز الثقافي العربي، بيروت ـــ لبنان، الدار

البيضاء ـ المغرب

مختار التليلي ابن رشد وكتابه المقدمات، الدار العربية للكتاب، ليبيا 1988

موسى الموسوي من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت ط3 ـ 1982م

هشام جعيط الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، نقله إلى العربية المنجي الصيادي، دار الطليعة بيروت ـ لبنان ط2 ـ 1990

هشام جعيط في السيرة النبوية(1) الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة بيروت ط3، 2007

وهبة الزحيلي نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة ط2 بيروت 1979م

يوحنّا قمير ابن رشد والغزالي التهافتان، دار المشرق بيروت، الطبعة الثالثة 2001م

يوحنّا قمير فلاسفة العرب: ابن رشد، دار المشرق بيروت ـ لبنان 1997م

الفهرس العام

توطئة	**9**
المقدمة	**17**
ترجمة ابن رشد	22
التأويل الرشدي بين النقل والعقل	23
اشتغال ابن رشد بالفقه	33
رأي ابن رشد في المعجزات	39
وثيقة اتّهام ابن رشد	43
موقف الغرب المسيحي من الفلسفة الرشدية	45
حشر الأجساد والأرواح	48
الظاهر والباطن بين تأويلات الفلاسفة والجمهور	50
مراحل التعلّم عند ابن رشد	53
ابن رشد يعانق أرسطو	59
خلق الكون بين الاختيار والاضطرار	62
افتتان ابن رشد بفلسفة أرسطو	65
بين الغزالي وابن رشد	73
الغزالي يمثّل عقدة لابن رشد	79
ابن رشد يناطح الأكباش في مسألة القضاء والقدر	84

مبدأ السببية بين الغزالي وابن رشد 87
أزلية العالم والمادة عند ابن رشد 95
موقف ابن رشد من الصفات الإلهية 103
العلم يهدم الفلسفة الرشدية 108
ابن رشد يقول بوحدة الوجود 118
مفارقة العقل للنفس وعلاقتها بوحدة الوجود 120
محنة ابن رشد 125
الخاتمة **137**
فهرس الآيات **145**
فهرس الأحاديث **147**
فهرس المسائل والمصطلحات **149**
المصادر والمراجع **153**
الفهرس العام **165**

بلقاسم المرزوقى

الكوليزي مدرج - د - الطابق الأول مكتب 130

43 - 45 شارع الحبيب بورقيبة - تونس

الهاتف / الفاكس: 33 98 33 71

البريد الالكتروني: mtl.edition@yahoo.fr

الدكتور عبد الباسط الناشي

رفع الرشد عن ابن رشد

عبد الباسط الناشي:

باحث تونسي من مواليد 1965 متخرج من المعهد العالي للحضارة الإسلامية سنة 1990 ومتحصل على شهادة الدكتورا من المعهد العالي لأصول الدين سنة 2006.

من مؤلفاته:

- القضاء والقدر بين القرآن والإنسان سنة 2002.
- الفكر الإصلاحي بين التراث والحداثة سنة 2008.
- موسوعة التشيع سنة 2010 وطبعة ثانية سنة 2012.
- موسوعة التصوف سنة 2011.
- الحداثويون الجدد سنة 2012.

الدار التونسية للكتاب

الثمن: 9.000 د.ت
ر.د.م.ك: 2 - 43 - 839 - 9938 - 978

9 789938 839432

الدار التونسية للكتاب